Die theoretischen Grundlagen der Schillerschen Philosophie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät

der

Königlichen Universität zu Breslau

vorgelegt und mit ihrer Genehmigung veröffentlicht

von

Bertha Mugdan
aus Breslau.

ACAD. LOCO BAT. BIBL.

Sonnabend, den 16. Juli 1910, Mittags 12 1/2 Uhr
im Musiksaal der Universität

Vortrag:

Einige Beziehungen zwischen der Philosophie Schillers und Platos
und
Promotion.

Breslau
1910.

Gedruckt mit Genehmigung der hohen philosophischen Fakultät
der Königlichen Universität Breslau.

Referent: Professor Dr. **Kühnemann.**

Examen rigorosum: 23. Februar 1910.

Die Arbeit erscheint in den Ergänzungsheften der „Kantstudien".
(Herausgegeben von Prof. Dr. Hans Vaihinger und Prof. Dr. Bruno Bauch
in Halle.)

Dem Andenken meines Vaters.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543119_0139

Inhaltsangabe.

I. Die schulmäßige Aneignung der Begriffe Kants . . . 1
1. Die Annahme von Einzelresultaten 1
2. Die Aneignung des Systems 16
II. Die Philosophie der Reifezeit 33
1. Schillers Erkenntnistheorie 33
a) Über den Begriff und die Methode der Philosophie 33
b) Raum und Zeit. Die Kategorien 38
c) Unsere Naturerkenntnis und ihre Grenzen . . 43
2. Die Grundlagen der Ethik 45
a) Die Bedeutung der Kantischen Ethik für Schillers Philosophie überhaupt 45
b) Schillers Begriff der Ethik 46
c) Der sittliche Mensch in seiner Erscheinung . . 50
3. Schillers metaphysische Lehre von Person und Zustand und ihren Erscheinungsweisen 53
a) Person und Zustand 53
b) Formtrieb und Stofftrieb 59
4. Die Grundlagen der Ästhetik 63
a) Der Totalitätsbegriff 63
b) Der Schönheitsbegriff 65
5. Schillers Geschichtsphilosophie 70
a) Schillers Lehre von der Entwicklung des Menschen 70
α) Der Mensch in der Zeit 70
β) Die Schönheit in der Zeit und ihre Erscheinungsformen 75
b) Schillers Geschichtsphilosophie im eigentlichen Sinne: Die Lehre von der Entwicklung des Staates 78
III. Schiller im Verhältnis zur Philosophie seiner Zeit . . 81
1. Schiller und Reinhold 82
2. Schiller und Fichte 84

die subjektive aber Gefühl nennen." Unter „objektiver Empfindung" kann man sich zunächst wenig denken; erläuternd dazu wirkt erst der Kantische Satz:[1]) „Wenn eine Bestimmung des Gefühls der Lust oder Unlust Empfindung genannt wird, so bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz anderes, als wenn ich die Vorstellung einer Sache (durch Sinne, als eine zum Erkenntnisvermögen gehörige Rezeptivität) Empfindung nenne. Denn im letzteren Falle wird die Vorstellung auf das Objekt, im ersteren aber lediglich auf das Subjekt bezogen. . . . Die grüne Farbe der Wiesen gehört zur objektiven Empfindung . . ." Schiller fährt nun an der angeführten Stelle fort: „Empfindung ist eine Vorstellung, die auf das Subjekt bezogen wird, und unterscheidet sich dadurch von der Erkenntnis." In der Gegenüberstellung von Empfindung als subjektiver Vorstellung und von Erkenntnis liegt implizite der Gedanke, daß Erkenntnis die aufs Objekt bezogene Vorstellung sei. Doch ist Schillers Fassung dieses Gedankens nicht ganz scharf. Dasselbe gilt von dem Satz:[2]) „Wie kann das Geschmacksurteil empirisch und zugleich a priori sein? . . . Erstens ist es empirisch, inwiefern es von einem durch die Erfahrung gegebenen Gegenstande etwas aussagt; a priori aber, inwiefern eine Allgemeingültigkeit, eine allgemeine Mitteilbarkeit der Lust von dem Gegenstande ausgesagt wird". Hier bezeichnet empirisch nicht einen Geltungswert, sondern den Stoff, an dem sich der Geschmack betätigt, den irrationalen Teil der Erfahrung, nicht aber Erfahrung selbst als gesetzlich verknüpfte Erscheinungswelt. Doch ist auch dieser Satz leicht mißzuverstehen, und es scheint, als wäre sich Schiller hier noch nicht völlig klar über den Begriff des Empirischen. Daher lesen wir denn auch den folgenden Ausspruch als die Meinung Kants:[3]) „Es kann keine objektive Geschmacksregel geben, sondern nur ein empirisches Kriterium des Schönen," was Kant niemals behauptet.[4])

In den Aufstellungen Schillers zur Ästhetik finden sich hier überhaupt viele Widersprüche, weil neben der Übermittlung rein Kantischen Gutes vielfach eigene Gedanken sich vordrängen. So unterscheidet Schiller z. B. ganz im Sinne Kants eine freie und

1) Kr. d. U. S. 206, 19.

2) Fragm. S. 55.

3) Fragm. S. 54.

4) Kant legt niemals dem Schönen, sondern nur dem Angenehmen das Prädikat empirisch bei, vgl. Kr. d. U. § 7, S. 212 ff.

Glückseligkeit aller ihrer Geschöpfe zum Zweck gesetzt hat.[1]) Diese Anschauung involviert einerseits, daß der Begriff der Zweckmäßigkeit aus einer Methode unsrer Naturerkenntnis[2]) sich umwandelt in eine Eigenschaft der Natur und somit der Objekte,[3]) andererseits, daß das Verhältnis von Natur und Erkenntnis sich völlig verschiebt.[4]) Schiller begreift zwar die Wichtigkeit der Kantischen Frage nach dem a priori; doch da ihm Natur etwas fertig Gegebenes ist, so entgeht ihm die Hauptfunktion des Begriffes der Apriorität. Er faßt ihn in seiner Wortbedeutung als die unabhängig von aller Erfahrung gewonnene Erkenntnis, aber er erkennt noch nicht die Bedeutung dieses apriorischen Elementes als desjenigen, das aller Erfahrung ihre Begründung gibt, indem es ihr den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit verleiht; er kennt nur das metaphysische,[5]) nicht aber das transzendentale a priori. Allgemeinheit und Notwendigkeit spricht er infolgedessen auch uneingeschränkt nur der „sittlichen Natur" des Menschen zu, während er die „Erkenntnisvermögen von veränderlichen Bedingungen abhängig"[6]) nennt. Die Begriffe Verstand und Vernunft fließen bald ineinander,[7]) bald werden sie in strenger

1) Üb. d. Gr. d. Vergn. S. 1, 13: „Daß der Zweck der Natur mit dem Menschen seine Glückseligkeit sei, wird wohl niemand bezweifeln, der überhaupt nur einen Zweck in der Natur annimmt." ib. S. 7, 5: „So scheint es eine Zweckwidrigkeit in der Natur zu sein, daß der Mensch leidet."

2) Vgl. Kant, Kr. d. U. S. 193, 6: subjektive Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Formen . . . gar kein Begriff vom Objekt . . . nur ein Prinzip der Urteilskraft, sich . . . in ihr orientieren zu können.

3) s. o. Anm. 1.

4) Es ist daher nicht ganz richtig, wenn Vorländer in seinem Aufsatz: Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit, Philos. Monatshefte XXX, 232 sagt: „In der Abhandlung über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen ist kantisch und klassisch die reinliche Scheidung der Bewußtseinsgebiete."

5) Üb. d. Gr. d. Vergn. 8, 24: „Es wäre vielleicht nicht unmöglich, . . . den Grad der angenehmen oder schmerzhaften Rührung a priori aus dem Prinzip der Zweckmäßigkeit bestimmt anzugeben" — eine Stelle, die zeigt, wie wenig Schiller Kants methodische Einführung des a priori versteht. Vgl. Kühnemanns Einl. zu Schillers philos. Schriften, Philos. Bibliothek, Bd. 103, S. 12.

6) Üb. d. trag. Kunst 30, 32. 31, 1.

7) Üb. d. Gr. d. Vergn. 3, 29: „Frei nenne ich dasjenige Vergnügen, wobei die geistigen Kräfte, Vernunft und Einbildungskraft, tätig sind." Vgl. Kr. d. U. 354, 5: „Die Freiheit der Einbildungskraft wird in der Beurteilung des Schönen mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes als einstimmig vorgestellt."

Anlehnung an Kantische Definitionen geschieden,[1]) woraus sich ergibt, daß Schiller wohl die verschiedenen Nominaldefinitionen aufgefaßt, aber ihren systematischen Sinn noch nicht in seiner Tiefe begriffen hat; meist wird unter Vernunft überhaupt nur die „praktische" Vernunft verstanden.[2]) An manchen Stellen spürt man die Kantische Begriffstrennung von Stoff und Form,[3]) doch ist der Begriff der Form nicht klar definiert, es wird von unserer Form zu denken und zu „empfinden" gesprochen[4]) — man könnte ja vielleicht unter der „Form zu empfinden" an Kants reine Anschauung denken; da jedoch mit Empfindung meist Gefühl gemeint ist,[5]) so wäre dies kaum zulässig. Eigentümlich ist für die obengenannte Stelle, daß Schiller sagt: „Eine Vorstellung, die wir mit unserer Form zu denken und zu empfinden übereinstimmend finden, welche mit unserer eigenen Gedankenreihe schon in gewisser Verwandtschaft steht, welche von unserm Gemüt mit Leichtigkeit aufgefaßt wird, nennen wir wahr."[6]) Trotz der etwas ins Psychologische spielenden Sprache ist es doch bemerkenswert, daß Schiller als Kriterium der Wahrheit nicht die Übereinstimmung der Vorstellungen mit der gegebenen Natur, wie es zu seinem Naturbegriff eigentlich erforderlich wäre, sondern die mit den Gesetzen des denkenden Bewußtseins bezeichnet. Dieser Grundgedanke der Kantischen Philosophie ergreift ihn so tief, daß er ihn trotz der Unstimmigkeit mit seinem damaligen Standpunkt ruhig beibehält.

---

1) Üb. d. Gr. d. Vergn. 4, 30: „Das Gute beschäftigt unsere Vernunft, das Wahre und Vollkommene unsern Verstand . . ."

2) Üb. d. Gr. d. Vergn. 13, 10: „Wie sehr wir Pflichtmäßigkeit über Zweckmäßigkeit, Einstimmung mit der Vernunft über Einstimmung mit dem Verstande erheben . . ." Zweckmäßigkeit ist hier der Inbegriff des „zu etwas Guten", der „äußern Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit", wie Kant sagen würde, vgl. z. B. Kr. d. U. 227, 11, und Vernunft einfach gleich praktischer Vernunft.

3) Üb. d. Gr. d. Vergn. 4, 11. (Wenigstens läßt sich die Unterscheidung des „Geschmacks in der Anordnung" vom „physischen Reiz" auf eine derartige Anschauung zurückführen.)

4) Üb. d. trag. Kunst S. 31, 4.

5) Vgl. Üb. d. Gr. d. Vergn. 3, 30: „Empfindung, durch eine Vorstellung erzeugt" — ib. 4, 17. „Empfindung des Vergnügens". ib. 4, 22: „angenehme Empfindung". — Hierfür läßt sich überall nur Gefühl einsetzen, nicht der Kantische Begriff der „Materie der Wahrnehmung".

6) Der Zusammenhang ist rein ästhetisch: eine Ähnlichkeit des in der Tragödie leidenden Subjekts mit uns selbst wird als Erfordernis zur Erregung des Mitleids genannt; doch ist die völlig allgemein gehaltene Stelle sicher weiter als für den engen Zusammenhang gedacht; zum Inhalt vgl. Kr. d. r. V. 234, 29: „In der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes besteht aber das Formale aller Wahrheit."

Auf dem Gebiete der Ethik ist Schiller schon etwas weiter in die Grundgedanken eingedrungen. Er bezeichnet die „freie Wirksamkeit der Vernunft“ als „absolute Selbsttätigkeit“,[1]) er spricht davon, daß sich das Gemüt nur in seinem sittlichen Handeln „vollkommen unabhängig und frei fühlt“,[2]) daß „im Moralischen keine Wahl für uns stattfindet, der sinnliche Trieb hingegen der Gesetzgebung der Vernunft unterworfen und also in unserer Gewalt ist, wenigstens sein soll“,[3]) daß „unsere Sittlichkeit allein auf sich selbst ruht“[4]) — kurz, er ist sich der Unabhängigkeit des sittlichen Gebotes von unsern subjektiven Neigungen[5]) und von den zeitlich bedingten Gesetzen der Völker[6]) bewußt. Jedoch die Gleichsetzung von Freiheit und Moralität ist noch nicht vollzogen; wenn wir hören, daß nur die Sittlichkeit den Menschen „frei“ mache, um Kunst aufnehmen zu können,[7]) so wird hier von Freiheit als einem Zustande gesprochen und im Grunde dasselbe darunter verstanden wie unter dem Begriff der Uninteressiertheit bei Kant.[8]) Daher ist von dem Autonomiegedanken noch keine Spur vorhanden; die Sprache ist sogar oft so unklar, daß man beinahe glauben möchte, Schiller hielte das Sittliche für etwas Gefühlsmäßiges; denn er gebraucht vielfach Wendungen wie: der moralische Sinn, das moralische Gefühl, moralischer Schmerz, moralische Empfindung, was aber wohl nur der populären Schreibweise zuzurechnen ist. Rein kantisch klingt es, wenn er sagt, daß „das sittliche Verdienst an einer Handlung gerade um soviel abnimmt, als Neigung und Lust daran Anteil haben“,[9]) und daß „das Leben nie für sich

1) Üb. trag. Kunst 22, 20.

2) Üb. trag. Kunst 22, 21.

3) Üb. trag. Kunst 26, 6.

4) ib. 31. 2.

5) Vgl. ib. 20, 13: „. . . als d. moral. Sinn über den Glückseligkeitstrieb bei einem Menschen die Obergewalt behauptet und die eigennützige Anhänglichkeit an sein individuelles Ich durch den Gehorsam gegen allgemeine Vernunftgesetze vermindert wird.“

6) ib. 31, 8: Sittlichkeit ist „die allgemeine und notwendige Form, die wir bei der ganzen Gattung [des Menschen] voraussetzen“.

7) Üb. d. Gr. d. Vergn. 2, 29: „ . . . daß ein freies Vergnügen, sowie die Kunst es hervorbringt, durchaus auf moralischen Bedingungen beruhe“.

8) Vgl. Kr. d. U. S. 209 ff. (§ 5).

9) Üb. d. Gr. d. Vergn. 11, 33. Vgl. Grundleg. z. Metaph. d. Sitten 400: „Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern.“

selbst, nie als Zweck, nur als Mittel zur Sittlichkeit wichtig sei".[1]) Im Ganzen aber zeigt sich auch in der Ethik die Abhängigkeit von Kant vielmehr in den Einzelheiten des Wortgebrauchs, als in der Beherrschung des Systems — ja, es blickt an manchen Stellen noch eine optimistische Glückseligkeitstheorie hindurch, wie z. B. in dem Gedanken, daß der Einzelne nur um des Glückes der Allgemeinheit willen leiden müsse.[2])

Am wenigsten befriedigt jedoch das, was ins Gebiet der Ästhetik gehört. Zwar wird wie bei Kant das Vergnügen am Schönen ein „freies Vergnügen" genannt[3]) und vom sinnlichen unterschieden, auch wird als Grund jedes Vergnügens die Zweckmäßigkeit angeführt. Doch da Schiller nur zwei Arten der Lust kennt, die Lust am Sinnlichen und am Sittlichen,[4]) — dies ergibt sich schon aus der obengenannten Tatsache, daß für Schiller Freiheit sich deckt mit der Uninteressiertheit, die infolgedessen wegfällt —, so bewegt sich die ganze Beweisführung in einem Zirkel. Denn einerseits heißt es, daß die Kunst „durch die Moralität ihren Weg nehmen müsse",[5]) andererseits ist doch die Lust an der Kunst eine Lust an „moralischer Zweckmäßigkeit".[6]) Es ist somit die Kunst immer noch abhängig vom Sittlichen, trotz der entgegengesetzten Ankündigung am Anfang des ersten Aufsatzes.[7]) Ebenso ist die Selbständigkeit der Ästhetik gegenüber der theoretischen Philosophie nicht gewahrt; wir lesen z. B.:[8]) „So . . . könnte man diejenigen Künste . . ., die das Wahre, Vollkommene, Schöne zu ihrem Hauptzweck machen, unter dem Namen der schönen Künste begreifen" — es wird also irrig das Wahre und Vollkommene zum Gegenstand der Kunst gemacht. Das Mißlichste aber an beiden Aufsätzen ist, daß die Eigenart der tragischen Kunst nicht aus einer Wesensbestimmung, sondern aus einem willkürlich an-

1) Üb. d. Gr. d. Vergn. 10, 15.

2) Üb. d. trag. Kunst S. 27. Vgl. auch oben S. 2 Anm. 1.

3) Üb. d. Gr. d. Verg. 3, 27: „Die Mittel, wodurch die Kunst ihren Zweck erreicht, sind so vielfach, als es überhaupt Quellen eines freien Vergnügens gibt . . ." Vgl. Kr. d. U. S. 204 ff. § 2.

4) Üb. trag. Kunst 21, 14: „Wir kennen aber nicht mehr als zweierlei Quellen des Vergnügens: die Befriedigung des Glückseligkeitstriebes und die Erfüllung moralischer Gesetze."

5) Üb. d. Gr. d. Vergn. 2, 33.

6) ib. 7, 31 ff.

7) ib. S. 1 ff.

8) ib. 5, 12.

genommenen äußeren Zweck ihrer Wirkung gewonnen wird. Hierdurch wird die Übereinstimmung mit einem allgemeinen Zweckbegriff zum Kriterium des Kunstwerks, und infolgedessen unterscheidet sich das ästhetische Urteil in nichts von jedem theoretischen Einzelurteil. Außerdem aber wird etwas Lehrhaftes, Handwerksmäßiges in die Dichtkunst gelegt, indem Schiller nun auch folgerichtig Regeln aufstellt, durch die die Tragödie diesen ihren Zweck erreicht.[1])

Zusammenfassend läßt sich also über beide Aufsätze sagen, daß sie reich an Einzellehren der Kantischen Philosophie, besonders der Ethik, jedoch noch nicht mit den Grundlagen seines Systems vertraut sind.

Diese Einzelbegriffe erhalten allmählich mehr Inhalt und Tiefe, allein vorläufig noch keinen rechten systematischen Zusammenhang. Dies zeigt sich zuerst in den Fragmenten aus den ästhetischen Vorlesungen im Winterhalbjahr 1792/93,[2]) vor allem auf dem Gebiete der Erkenntnislehre.

Es wird hier z. B. streng kritisch unterschieden[3]) zwischen den „Erkenntnisvermögen: a) der Anschauung oder der Sinnlichkeit als der Empfänglichkeit für Stoffe; b) . . . des Verstandes, welcher den Stoff bildet, als Vermögens der Begriffe,[4]) welches trennt oder verbindet, Übereinstimmung oder Widerspruch bemerkt; c) . . . der Vernunft, des Vermögens der Ideen, des Strebens nach dem Ganzen und nach Harmonie". Also: das von der Sinnlichkeit gelieferte Material wird vom Verstande auf Begriffe gebracht, d. h. es wird ihm ein Ort in der Reihe von Bedingungen angewiesen, die man Natur nennt. — Dieses Mittelglied fehlt, ist aber notwendig im Gedankengange zu ergänzen, um die Definition der Vernunft als des „Strebens nach dem Ganzen" als dem zu Grunde liegenden Unbedingten zu verstehen; man kann also hier Schiller nur mit Hilfe Kants begreifen. Ähnlich ist es mit einer anderen Stelle:[5]) „Empfindung, welche objektiv ist, kann man schlechthin Empfindung,

1) Vgl. den ganzen zweiten Teil des Aufsatzes über tragische Kunst S. 23 ff. — und im Gegensatz hierzu den Kantischen Satz Kr. d. U. S. 307, 11: „Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt."

2) Goedeke S. 41 ff.

3) Fragm. S. 46.

4) Vgl. auch Fragm. 42: „im Gebiete der Begriffe gibt der Verstand Gesetze", sowie ib. 44: „Die Phantasie wird zur Einheit des Verstandes zurückgeleitet." Dazu Kr. d. r. V. 146: „Verstand ist aber das Vermögen der Begriffe."

5) Fragm. S. 45.

die subjektive aber Gefühl nennen." Unter „objektiver Empfindung" kann man sich zunächst wenig denken; erläuternd dazu wirkt erst der Kantische Satz:[1]) „Wenn eine Bestimmung des Gefühls der Lust oder Unlust Empfindung genannt wird, so bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz anderes, als wenn ich die Vorstellung einer Sache (durch Sinne, als eine zum Erkenntnisvermögen gehörige Rezeptivität) Empfindung nenne. Denn im letzteren Falle wird die Vorstellung auf das Objekt, im ersteren aber lediglich auf das Subjekt bezogen. . . . Die grüne Farbe der Wiesen gehört zur objektiven Empfindung . . ." Schiller fährt nun an der angeführten Stelle fort: „Empfindung ist eine Vorstellung, die auf das Subjekt bezogen wird, und unterscheidet sich dadurch von der Erkenntnis." In der Gegenüberstellung von Empfindung als subjektiver Vorstellung und von Erkenntnis liegt implizite der Gedanke, daß Erkenntnis die aufs Objekt bezogene Vorstellung sei. Doch ist Schillers Fassung dieses Gedankens nicht ganz scharf. Dasselbe gilt von dem Satz:[2]) „Wie kann das Geschmacksurteil empirisch und zugleich a priori sein? . . . Erstens ist es empirisch, inwiefern es von einem durch die Erfahrung gegebenen Gegenstande etwas aussagt; a priori aber, inwiefern eine Allgemeingültigkeit, eine allgemeine Mitteilbarkeit der Lust von dem Gegenstande ausgesagt wird". Hier bezeichnet empirisch nicht einen Geltungswert, sondern den Stoff, an dem sich der Geschmack betätigt, den irrationalen Teil der Erfahrung, nicht aber Erfahrung selbst als gesetzlich verknüpfte Erscheinungswelt. Doch ist auch dieser Satz leicht mißzuverstehen, und es scheint, als wäre sich Schiller hier noch nicht völlig klar über den Begriff des Empirischen. Daher lesen wir denn auch den folgenden Ausspruch als die Meinung Kants:[3]) „Es kann keine objektive Geschmacksregel geben, sondern nur ein empirisches Kriterium des Schönen," was Kant niemals behauptet.[4])

In den Aufstellungen Schillers zur Ästhetik finden sich hier überhaupt viele Widersprüche, weil neben der Übermittlung rein Kantischen Gutes vielfach eigene Gedanken sich vordrängen. So unterscheidet Schiller z. B. ganz im Sinne Kants eine freie und

1) Kr. d. U. S. 206, 19.

2) Fragm. S. 55.

3) Fragm. S. 54.

4) Kant legt niemals dem Schönen, sondern nur dem Angenehmen das Prädikat empirisch bei, vgl. Kr. d. U. § 7, S. 212 ff.

adhärente Schönheit,[1]) und erklärt mit ihm: „Ein unvermischtes, reines Schönheitsurteil wird nur über freie Schönheit gefällt.“[2]) Auch wird der Geschmack bezeichnet als das Vermögen, eine sinnliche Vorstellung auf etwas Übersinnliches zu beziehen,[3]) vermutlich in Anlehnung an den Kantischen Satz[4]) von dem übersinnlichen Substrat aller Vermögen des Subjekts („das, auf welches in Beziehung alle unsere Erkenntnisvermögen zusammenstimmend zu machen, der letzte, durch das Intelligible unserer Natur gegebene Zweck ist“). Ebenso bezeichnet Schiller mit Kant den Verstand als das „übersinnliche, selbsttätige Vermögen“;[5]) freilich liegt bei ihm in dem Worte „übersinnlich“ nicht nur das kritische „Überempirisch“, sondern der Begriff erhält metaphysische Färbung. Dagegen ist Schiller Kants Definitionen durchaus gefolgt, wenn er erklärt,[6]) daß die Wirksamkeit des Schönen sich auf die Erkenntnis-, die des Erhabenen sich auf die Willenskräfte gründet, sowie in der Unterordnung des Erhabenen unter das Schöne.[7]) Gegen Ende der Fragmente[8]) erkennt man schon die eigene Schönheitstheorie Schillers; die Darlegungen sind am Schlusse des Semesters, also zu Beginn des Jahres 1793, gleichzeitig mit den großen ästhetischen Briefen an Körner entstanden. Da sie sich decken mit dem in den Briefen Ausgesprochenen, so werden wir sie erst bei Betrachtung der Briefe berücksichtigen. Sonst lassen sich die Ergebnisse der Fragmente dahin zusammenfassen, daß fast ausschließlich noch reine Wortabhängigkeit von Kant besteht, neben

---

1) Fragm. S. 50. Vgl. Kr. d. U. S. 229, 10: „Es gibt zwei Arten von Schönheit: freie Schönheit (pulchritudo vaga) oder die bloß anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens).“

2) Fragm. S. 50. Vgl. Kr. d. U. S. 229: „In der Beurteilung einer freien Schönheit (der bloßen Form nach) ist das Geschmacksurteil rein.“

3) Fragm. S. 43.

4) Kr. d. U. S. 344, 12.

5) Fragm. S. 43: „Der Geschmack beruht auf einem sinnliche Eindrücke empfangenden und auf einem übersinnlichen selbsttätigen Vermögen, auf Phantasie und Verstande.“

6) ib. S. 46: . . . Empfindungen, „welche sich auf eine Wirksamkeit der Erkenntnis oder der Willenskräfte gründen: von jener Art ist das Vollkommene und Schöne, von dieser das Rührende und Erhabene“.

7) Kr. d. U. S. 244: „Das Schöne . . . Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs, das Erhabene . . . eines dgl. Vernunftbegriffs.“ Für Schiller ist Vernunft auch hier noch einfach praktische Vernunft oder Wille, wodurch eigentlich seine Definition nur auf das dynamisch Erhabene paßt.

8) Goedeke S. 56 ff.

einem Aufkeimen eigener Gedanken, die infolge der unsystematischen Grundlage sich noch nicht klar durchzuringen vermögen.

Im wesentlichen das Gleiche gilt von den späteren,[1]) doch noch wenig entwickelten Schriften:

Vom Erhabenen, Über das Pathetische, Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände,[2]) obwohl sich in einzelnen Sätzen ein großer Fortschritt im Verständnis der Kantischen Lehre, besonders der Erkenntnistheorie, zeigt.

Denn in allen diesen Schriften wird die Natur schon nicht mehr als etwas Gegebenes betrachtet, sondern als eine Kette von Bedingtheiten, die sich uns nur im Erkennen offenbaren. Diese Anschauung wird freilich noch nicht deutlich und systematisch formuliert, sondern ist halb versteckt unter dem Gedankengange des Ganzen. Sie läßt sich erschließen aus Äußerungen wie: „Das unendliche Ganze der Natur selbst, dem aber nie eine Anschauung entsprechen und dessen Synthesis in keiner Zeit vollendet werden kann.“[3]) Der Sinn ist, daß das Naturganze ein Gedanke ist, oder eine „Idee“, wie Schiller[4]) mit Kant sagt, weil es uns nicht in der Erfahrung gegeben, sondern uns nur aufgegeben ist als etwas, das wir selbst in nie zu endender Synthese produzieren sollen, indem wir immer neue Bedingungen[5]) aufsuchen. Denn alle Bestimmungen, die wir den Gegenständen der Natur beilegen, kommen ihnen nur unter Bedingungen zu, d. h.: Alle Gegenstandsprädikate sind nur Verhältnisbestimmungen. Dies zeigt Schiller an dem Begriff der Größe. Der Begriff wird echt Kantisch definiert als

---

1) Diese 3 Schriften sind zwar erst 1793 erschienen, als die Briefe an Körner schon geschrieben und die Abhandlung über Anmut und Würde gedruckt war; allein da die beiden letzten Werke einen wesentlichen Fortschritt des Schillerschen Systems, unsere Aufsätze dagegen nur ein Aufnehmen alter, in den Erstlingsschriften schon erwähnter Gedankenreihen darstellen, so liegt wohl hier die Berechtigung vor, die historische Reihenfolge einmal zu vernachlässigen.

2) Goedeke S. 126—206.

3) Zerstr. Betr. S. 188, 18. Vgl. Kr. d. r. V. 287: „Diese schlechthin vollendete Synthesis ist wiederum nur eine Idee . . . ib. S. 333: . . . „ein Gegenstand, der nur in unseren Gedanken gegeben ist . . .“

4) Über d. Pathet. S. 157, 17: „Nun sind aber Ideen im eigentlichen Sinn und positiv nicht darstellbar, weil ihnen nichts in der Anschauung entsprechen kann.“ Vgl. Prol. S. 328: „Ideen, worunter ich notwendige Begriffe verstehe, deren Gegenstand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden kann.“

5) Üb. d. Pathet. 169, 11: Denn „die Nezessität der Sinne“ hat „nur unter Bedingungen statt“. [Im Gegensatz zur Notwendigkeit der Vernunft, die im Sittengesetz allein unbedingt, d. h. kategorisch gebietet.]

„Einheit, zu welcher mehrere gleichartige Teile verbunden sind".[1]) „Auf die zum Maße genommene Einheit kommt es also jederzeit an, ob wir einen Gegenstand als ein Magnum betrachten sollen, d. h. alle Größe ist ein Verhältnisbegriff."[2]) Wir dürfen sagen, jede Objektsbestimmung ist Bestimmung eines Verhältnisses — dazu berechtigt uns ein anderer Schillerscher Satz: „Ich bestimme . . . objektiv und logisch, weil ich ein Verhältnis aussage und nach einem Begriff verfahre."[3]) Hier wird völlig nebenbei und selbstverständlich konstatiert, daß alles Objektivieren nichts anderes heißt als „ein Verhältnis aussagen". „Dieser Begriff kann aber," so fährt Schiller fort,[4]) „empirisch, also zufällig sein, und mein Urteil wird in diesem Falle nur subjektive Gültigkeit haben . . . Der Materie nach kann also meine Größenschätzung ganz subjektiv sein, ob sie gleich der Form nach objektiv, d. h. wirkliche Verhältnisbestimmung ist."[5])

Hier erfahren wir etwas Neues. Das Objektive ist nicht Eigenschaft der Materie, sondern der Form. Die Materie ist das, was einzeln, individuell ist am Urteil — zufällig nennt sie Schiller, dem das empirische Einzelsubjekt immer etwas Zufälliges bleibt —, die Form aber ist das Begriffliche, die Verhältnisbestimmung. Er ist also hier schon völlig in das Problem des Gegenstandes eingedrungen, wie der folgende Satz beweist: „Das Objektive ist von uns völlig unabhängig, und was uns heute wahr, zweckmäßig, vernünftig vorkommt, wird uns (vorausgesetzt, daß wir richtig geurteilt haben) auch in 20 Jahren ebenso erscheinen."[6]) Dies heißt also: Das Objektive, das unabhängig von unserer subjektiven Wahrnehmung Gültige, ist dasjenige, was wir im Urteil erfassen. Was wir Objekt, Gegenstand nennen, ist nur die Bezeichnung für die

1) Zerstr. Betr. 187, 22; vgl. Kr. d. r. V. S. 149: „Nun ist das Bewußtsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, sofern dadurch die Vorstellung eines Objekts zuerst möglich wird, der Begriff einer Größe."

2) Zerstr. Betr. 187, 31; vgl. Kr. d. U. 248: „So sehen wir, daß alle Größenbestimmung der Erscheinungen schlechterdings keinen absoluten Begriff von einer Größe, sondern allemal nur einen Vergleichungsbegriff liefern können".

3) Zerstr. Betr. 190, 25; vgl. Kr. d. r. V. 360: „Das Objekt, d. i. das Bedingte . . ."

4) Zerstr. Betr. 190, 29.

5) Zerstr. Betr. 191, 1.

6) Zerstr. Betr. 179, 17; vgl. Prol. 298: „Wenn wir Ursache finden, ein Urteil für notwendig allgemeingültig zu halten (welches niemals auf der Wahrnehmung, sondern dem reinen Verstandesbegriffe beruht, unter dem die Wahrnehmung subsumiert ist) . . ."

Summe alles dessen, was im Gegensatz zum Einzelsubjekt steht, oder, wie Schiller es ausgezeichnet formuliert: (Wir legen) . . . „bei unserem Urteil das Prädikat des Erhabenen in den Gegenstand . . . (wodurch wir andeuten, daß wir diese Verbindung nicht bloß willkürlich vornehmen, sondern dadurch ein Gesetz für jedermann aufzustellen meinen)“.[1]) Es zeigt sich also in diesen Sätzen ein tiefes Verständnis für das Verhältnis zwischen den Begriffen Natur und Denken, Objekt und Urteil, Materie und Form: Die Natur ist ein Erzeugnis des Denkens, das Objekt wird im Urteil geschaffen, und was wir objektiv nennen, das ist geformte, d. h. gesetzmäßig angeordnete Materie.

Über die Art der Formung finden sich auch einige Andeutungen. „Nun tragen aber die sinnlichen Vermögen nichts weiter zur Erkenntnis bei, als daß sie den gegebenen Stoff auffassen und das Mannigfaltige desselben im Raum und in der Zeit aneinandersetzen. Dieses Mannigfaltige zu unterscheiden und zu sortieren ist das Geschäft des Verstandes . . .“,[2]) d. h. Erkenntnis ist das Produkt der sinnlichen Faktoren, die ihr Stoff sind, und der begrifflichen Faktoren, nach denen der Verstand den Stoff anordnet. Welchen Platz Raum und Zeit innerhalb des Prozesses der Erkenntnis einnehmen, das läßt sich nach dieser Stelle nicht entscheiden. Ihre Fortsetzung enthält sogar eine große Unklarheit, indem der sinnlichen Auffassung die Eigenschaft der Quantität beigemessen wird; vielleicht denkt hier Schiller, wenn er von Qualität als dem Verstande zukommend im Gegensatz zur Quantität spricht, an Qualität im Sinne von Wertung; doch ist auch dann noch der Satz nicht eindeutig. Überhaupt ist die hier vorgetragene Naturauffassung durchaus noch nicht konsequent durchgeführt, noch ist sie irgendwie begründet, und die Sätze, aus denen sie sich erschließt, sind mehr zufällige Bemerkungen als für den Gedankengang notwendige philosophische Grundlagen. In den Kantischen Naturbegriff mischt sich die Rousseausche Auffassung der Natur als des Gegensatzes

1) Zerstr. Betr. 201, 6; vgl. Prol. 298: „Alle unsere Urteile sind zuerst bloße Wahrnehmungsurteile; sie gelten bloß für uns, d. i. für unser Subjekt, und nur hintennach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Objekt, und wollen, daß es auch für uns jederzeit und ebenso für Jedermann gültig sein solle.“

2) Zerstr. Betr. 186, 18; vgl. die Stelle Kr. d. r. V. 116, die fast wörtlich an unsern Satz anklingt: der Verstand, „dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d. i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen . . . zur Einheit der Apperzeption zu bringen, der . . . nur den Stoff zur Erkenntnis, die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muß, verbindet und ordnet“.

zur Künstelei, als des unverdorbenen Prinzips der Gefühle.[1]) Auch sind manche Definitionen im Einzelnen schwankend, es wird von einem „Vorstellungstrieb“ gesprochen, der „auf Erkenntnis geht“,[2]) obwohl sich aus den vorher angeführten Äußerungen ergab, daß Schiller die Erkenntnis nicht in die Vorstellungen, sondern in die Begriffe setzt. Manche Unklarheiten beruhen auch auf einem Hineingreifen der ethischen Betrachtungsweise in das Gebiet des Theoretischen. Diese drei Schriften sind der Beweis, daß sich selbst bei großem Verständnis für Einzelnes[3]) ein konsequenter philosophischer Gedankengang nicht durchführen läßt, so lange die Grenzen der verschiedenen Bewußtseinsgebiete nicht festliegen — sie zeigen, daß die Hauptleistung Kants für die wissenschaftliche Philosophie in der Methode liegt, die diese Grenzen bestimmte, und nicht in einzelnen Lehren seiner Schulphilosophie.

Trotz dieser Grenzvermischung sind aber die Grundlagen der Ethik Schillers hier schon ziemlich deutlich erkennbar: Es gibt ein übersinnliches Prinzip im Menschen, die Vernunft, die unbedingt gebietet.[4]) Dies Prinzip ist wirklich und läßt sich beweisen.[5])

1) Üb. d. Pathet. 152, 1: „Nie schämt sich der Grieche der Natur, er läßt der Sinnlichkeit ihre vollen Rechte . . .“ ib. 153, 12: „Die erste Forderung an den Menschen macht immer und ewig die Natur, welche niemals darf abgewiesen werden; denn der Mensch ist — ehe er etwas anderes ist — ein empfindendes Wesen.“

2) Vom Erhabenen 127, 4.

3) Man vergleiche z. B. Schillers Anwendung des Begriffes Allheit (zerstr. Betr. 204, 23): daß „der ästhetische Eindruck nur dann erfolgt, wenn sich die Imagination auf Allheit des Gegenstandes einläßt“ [d. h. die Vielheit zur Einheit zusammenfaßt] mit Kants Definition Kr. d. r. V. 96, 8: „So ist die Allheit (Totalität) nichts anderes als die Vielheit als Einheit betrachtet“ . . . Oder über die Kategorie der Modalität (Üb. d. Pathet. 172, 3): [im ästhetischen Urteil] „schwingen wir uns von dem Wirklichen zum Möglichen und von dem Individuum zur Gattung empor, . . . [im moralischen Urteil] steigen wir vom Möglichen zum Wirklichen herunter und schließen die Gattung in die Schranken des Individuums ein“.

4) Üb. d. Pathet. 169, 11: „Beide, die Forderungen der Vernunft und die Bedürfnisse des Sinnes . . . sind . . . unter dem Begriff von Nezessität enthalten, bloß mit dem Unterschied, daß die Nezessität der Vernunft ohne Bedingung, die Nezessität der Sinne bloß unter Bedingungen statthat.“ ib. Z. 18: „Das Notwendige [d. Vern.] ein Imperativ.“

5) Vom Erh. 149, 9: „Daß wir uns über einen Verlust hinwegsetzen können, der uns als Sinnenwesen mit Recht so empfindlich ist, beweist ein Vermögen in uns, welches nach ganz andern Gesetzen handelt als das sinnliche.“ Üb. d. Pathet. 156, 30: „Die Herrschaft der Vernunft macht sich kenntlich durch Bekämpfung des Affekts . . .“

Um das Gesetz der Vernunft realisieren zu können, brauchen wir einen Willen, der frei ist. Denn:[1]) „eine sittliche Verbindlichkeit des Willens läßt sich nur unter Voraussetzung einer absoluten Independenz desselben vom Zwange der Naturtriebe denken; die Möglichkeit des Sittlichen postuliert also Freiheit". Doch der Wille ist nicht allein frei, sofern er sittlich handelt, sondern er hat Wahlfreiheit zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit.[2]) Es besteht also, wie in den Erstlingsschriften, ein Unterschied zwischen Freiheit und Sittlichkeit, einem freien Willen und einem sittlich guten Willen; ausserdem wird im Gegensatz zu Kant[3]) die Sittlichkeit als etwas Seiendes angesehen und nicht als eine unerfüllbare Forderung.[4]) Infolgedessen gibt es auch für Schiller ein Bewußtsein der eigenen Schuldlosigkeit, und er bezeichnet z. B. das Gefühl moralischer Sicherheit als eine Unterstützung für die Wirkung des Erhabenen, gleichsam als eine Rettung vor der Furchtbarkeit der Natur.[5]) Dies zeigt wiederum ein Eingreifen der Ethik in die Ästhetik, eine „Heteronomie" im Ästhetischen, die Kant nicht dulden würde. Dagegen wahrt Schiller der Religion gegenüber die Reinheit des Moralprinzips: „Wir sprechen der Gottheit insofern Einfluß auf unseren Willen ab, als wir uns bewußt sind, daß sie durch nichts anderes als durch ihre Einstimmigkeit mit dem reinen Vernunftgesetz in uns . . . in unsere Willensbestimmungen einfließen kann,"[6]) und die Idee der Unsterblichkeit erklärt er ganz radikal für einen „Beruhigungsgrund für die Sinnlichkeit".[7]) Die Ethik ist also hier im Gegensatz zu den Anfangsschriften selbständig; die Glückseligkeitstheorie ist verdrängt und an ihre Stelle die Kantische Sittenlehre eingesetzt. Doch die Auffassung der Freiheit als eines theoretisch in der Erfahrung beweisbaren Begriffes, die in den Anfangsschriften schon vorlag[8]) und hier noch deutlicher

1) ib. 170, 6.

2) ib. 169, 23: „Es ist eine unbedingte Nezessität vorhanden, daß wir wollen, was recht ist. Weil aber der Wille frei ist, so ist es (physisch) zufällig, ob wir es wirklich tun."

3) Grundleg. S. 459: „Freiheit aber ist eine bloße Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargetan werden kann."

4) Vgl. o. S. 12 Anm. 5.

5) Vom Erh. 137: „Wir sehen die schreckhaften Erscheinungen ohne Schrecken an, weil das Bewußtsein unserer Schuldlosigkeit uns davor sicher stellt."

6) Vom Erh. S. 138.

7) ib. S. 136.

8) Vgl. o. S. 4.

ausgesprochen wird, zeigt, daß Schiller zu einer metaphysischen Auffassung dieses Begriffes neigt. Auch findet sich noch kein Hinweis auf die Wichtigkeit des Autonomiegedankens für das ethische Problem.

In der Ästhetik sind die Fortschritte der drei Schriften am geringsten. Es handelt sich hier im wesentlichen um eine „Ausführung Kantischer Gedanken" (wie Schiller selbst seinen Aufsatz vom Erhabenen überschreibt), und was sich von eigenem Schillerschen Gut findet, ist nicht viel mehr, als schon die beiden Anfangsschriften enthielten, eine Theorie der Tragödie, in der es sich wie dort um den Zweck der Tragödie, nicht aber um ihre Wesensbestimmung handelt. Es kommt daher auch für den Begriff der Tragödie zu keinen Resultaten, und Schiller liefert im Grunde nicht mehr als eine Vertiefung der Ideen Lessings vermittelst der ethischen Begriffsbestimmung Kants. Wichtiger sind dagegen allgemeinere Stellen, wie z. B. der Versuch, Moral und Ästhetik zu unterscheiden, nicht allein, weil es sich um eine Verschiedenheit der Gegenstände beider Gebiete, sondern weil es sich um eine Verschiedenheit in den Gesichtspunkten der Beurteilung handelt.[1]) Diese beruht darauf, daß wir in ästhetischen Urteilen „nicht für die Sittlichkeit an sich selbst, sondern bloß für die Freiheit"[2]) interessiert sind, d. h., um es mit Schillers eigenen Worten zu erläutern:[3]) im ästhetischen Urteil sehen wir „auf das moralische Vermögen überhaupt und auf die Möglichkeit einer absoluten Freiheit des Willens", im moralischen Urteil „auf den Gebrauch dieses Vermögens und auf die Wirklichkeit dieser absoluten Freiheit des Willens". Es gelingt also Schiller hier immer noch nicht, die Ästhetik von der Moral zu lösen; denn da sich das ästhetische Urteil auf die Fähigkeit bezieht, sittlich zu handeln, so hat es noch keine selbständige Bedeutung, sondern gehört ins Gebiet der angewandten Ethik. Und außerdem beruht diese ganze Theorie auf der unbegründeten Schillerschen Annahme von der Wirklichkeit eines Willens, welcher wählt. Was sich an anderen Bestimmungen findet, das ist mit wenigen Ausnahmen von Kant übernommen: die Unterscheidung der Dinge nach ihrer ästhetischen Beschaffenschaft

1) Üb. d. Pathet. S. 168, 19: „Diese Verschiedenheit liegt nicht etwa nur in den beurteilten Gegenständen, sondern sie liegt in der verschiedenen Beurteilungsweise."

2) Üb. d. Pathet. 176, 29.

3) ib. 168, 15.

in angenehme, gute, erhabene und schöne,[1]) daß das Schöne „keine Erkenntnis von seinem Objekt verschafft noch voraussetzt“,[2]) daß es durch die Form gefällt,[3]) unabhängig von allen empirischen Bestimmungen der Sinnlichkeit — alles dies entstammt Kantischer Terminologie. Auch die Einteilung des Erhabenen in das theoretisch und praktisch Erhabene[4]) entspricht der Kantischen Einteilung in das mathematisch und dynamisch Erhabene; nur übersieht Schiller, indem er andere Bezeichnungen einsetzt, daß Kant die Termini mathematisch und dynamisch in die Lehre des Erhabenen einführt, weil er seine Ästhetik stets in Beziehung setzt zu seiner theoretischen Philosophie, sodaß die Ausdrücke mathematisch und dynamisch erhaben die Beziehung zu den gleichnamigen Ideen und Grundsätzen bezeichnen.[5]) Schillers Abweichung aber weist hin auf die ihm eigentümliche Anschauungsweise, die in den reifen Schriften zum Ausdruck kommt: so verschieden die Betätigungsweisen des Menschen, Wissenschaft, Ethik und Ästhetik auch sind, so entspringen sie doch aus dem Grunde eines Bewußtseins: der Mensch ist eine theoretisch-praktische Einheit. Wie eng bis in anscheinend nebensächliche Einzelheiten hinein Schillers Anschluß an Kant ist, das zeigt sich wieder aus einigen beiläufig ausgesprochenen Sätzen, z. B. aus der Definition des Begriffes Lust:[6]) „Lust gründet sich auf Übereinstimmung des Zufälligen mit dem Notwendigen.“ Kant sagt:[7]) „Lust ist die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjektiven Bedingungen des Lebens.“ Es zeigt sich gerade in Schillers abweichender Ausdrucksweise die Tiefe seines Verständnisses für das erkenntnistheoretische

1) Zerstr. Betr. 178; vgl. Kr. d. U. 266: „In Beziehung auf das Gefühl der Lust ist ein Gegenstand entweder zum Angenehmen oder Schönen oder Erhabenen oder Guten (schlechthin) zu zählen.“

2) Zerstr. Betr. 180, 1; vgl. Kr. d. U. S. 209: „Denn das Geschmacksurteil ist kein Erkenntnisurteil (weder ein theoretisches noch praktisches).“

3) Zerstr. Betr. 178, 18; vgl. Kr. d. U. S. 221: „Das Geschmacksurteil hat nichts als die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes (oder der Vorstellungsart desselben) zum Grunde.“

4) Vom Erh. 127, 29: „Weil aber aus den Begriffen dynamisch und mathematisch gar nicht erhellen kann, ob die Sphäre des Erhabenen durch diese Einteilung erschöpft sei, oder nicht, so habe ich die Einteilung in das theoretisch und praktisch Erhabene vorgezogen.“

5) Vgl. Kühnemann, Die kantischen Studien Schillers und die Komposition des Wallenstein. Marburg 1889. S. 45.

6) Üb. d. Pathet. 169, 16.

7) Kr. d. pr. V. S. 9, Anm.

Problem: für ihn ist das Subjektive etwas Zufälliges, der Gegenstand aber und die sittliche Handlung sind das Notwendige. Ähnlich verhält es sich mit einer anderen Stelle: [bei der Betrachtung des Erhabenen] „werde ich selbst mir augenblicklich zu einer Grösse, und zwar zu einer unendlichen".[1]) Es ist dies eine geistreiche Zusammenfassung der beiden Kantischen Definitionen: „Erhaben ist das, im Vergleich mit welchem alles andere klein ist"[2]) und: „Erhaben ist, was nur denken zu können ein Vermögen des Gemüts beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft".[3]) Es zeigt sich an den letztgenannten Stellen, daß Schiller bei engstem Anschluss an Kant selbständiger wird; denn er sucht für alles denjenigen Ausdruck, der bei völliger Erschöpfung des Gedankens seinem eigenen Sprachgebrauch entspricht, und in diesen Abweichungen des Ausdrucks liegen schon die Keime zu neuen eigenen Lehren.

2. Die Aneignung des Systems.

Wir kommen nun zu dem nächsten Zeugnis der Schillerschen Lehrjahre, dem wichtigsten darum, weil hier mit einem Male die Grundfragen Kants deutlich formuliert und zugleich eigene, aus ihnen entspringende Ideen zum ersten Male zusammenhängend ausgesprochen werden, sodaß wir hier die merkwürdige Erscheinung vor uns haben, daß Schiller in dem Augenblick, in dem er Kants System wirklich begreift, auch sich selbst versteht und sofort sein eigenes System zu errichten beginnt. Dies Dokument sind Schillers Briefe an Körner vom 25. Januar, 8., 18., 19., 23. und 28. Februar des Jahres 1793.[4])

Am Eingang dieser großen systematischen Briefe, in dem kurzen Brief vom 25. Januar, erfahren wir, daß Schiller sich nun klar ist über das Hauptproblem der theoretischen Philosophie: was

---

1) Zerstr. Betr. 192, 12.

2) Kr. d. U. S. 250.

3) ib. — Vergleiche auch, daß Urteile von der Art wie: „der Turm ist groß", oder, um mit Kant und Schiller zu sprechen: „wenn ich schlechtweg sage, daß etwas groß sei" (Zerstr. Betr. 190, 20. Kr. d. U. 248) von Schiller in das Gebiet des Logischen, von Kant in das des Ästhetischen gesetzt werden, da für Kant hier das Logische identisch mit dem Mathematischen ist, für Schiller mit einer jeden, wenn auch nur unbestimmten, Verhältnisbestimmung. Man kann in diesem Falle beiden Recht geben, da es sich einfach um einen verschiedenen Gesichtspunkt handelt, unter dem dies Urteil gefällt werden kann.

4) Jonas III No. 639, 640, 643, 644, 646.

ist Erkenntnis? Erkenntnis, so antwortet er, ist keine Summe von willkürlichen Erfahrungsurteilen, sondern ein System von Sätzen, die alle das gemein haben, daß sie übereinstimmen mit einem zu Grunde liegenden, von aller Erfahrungsbestätigung unabhängigen Prinzip, mit einem Grundsatz a priori — und erst dieses Teilhaben an einem a priorischen Element macht jene Sätze zu gültigen oder objektiven. Das Objektive ist nichts, was uns eine sogenannte selbständige Außenwelt vermittelt — das hatte Schiller, wie wir sahen, schon früher gewußt und wiederholt ausgesprochen[1]) — allein er hatte noch nicht die begründende Formulierung gefunden:[2]) „einen Begriff . . . objektiv aufzustellen und ihn aus der Natur der Vernunft völlig a priori zu legitimieren, sodaß die Erfahrung ihn zwar durchaus bestätigt, aber daß er diesen Ausspruch der Erfahrung zu seiner Gültigkeit gar nicht nötig hat" und weiter unten:[3]) „Diese Schwierigkeit bleibt immer, daß man mir meine Erklärung bloß darum zugeben wird, weil man findet, daß sie mit den einzelnen Urteilen des Geschmackes zutrifft, und nicht (wie bei einer Erkenntnis aus objektiven Prinzipien doch sein sollte) sein Urteil über das einzelne Schöne in der Erfahrung deswegen richtig findet, weil es mit meiner Erklärung übereinstimmt." Schiller, der bisher die Resultate Kants, weil sie ihm konform waren, angenommen und in seine Worte gebracht hatte, begreift jetzt erst die Grundfrage Kants: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" als die Frage, die für jeden denkenden Menschen eine Lebensfrage werden muß, als die Frage, die sich nicht nur an die Wissenschaft wendet, sondern mit gleichem Rechte an jedes Urteil, welches behauptet: „hier ist etwas schön", und damit etwas über das Subjekt hinaus Gültiges aussagen will, mit andern Worten als die Frage nach dem Gegenstand überhaupt. Er erfaßt es, daß man jede philosophische Aufstellung prüfend fragen muß:[4]) „Nach welchem Prinzip der Erkenntnis verfährst Du?" und er sieht darin das Wesentliche der Methode Kants — Prinzip der Erkenntnis und Grundsatz a priori, diese Begriffe sind identisch.

---

1) s. o. S. 6, 9 ff.

2) Jonas III, 237.

3) Jonas III, 237.

4) Jonas III, 240: „Alsdann kann Dich ein Kantianer immer noch mit der Frage in die Enge treiben, nach welchem Prinzip der Erkenntnis der Geschmack verfahre?"

Worin liegt nun aber das a priorische Element in unseren Aussagen? Schiller antwortet:[1]) „Die Erscheinungen . . . müssen sich in unserer Vorstellung nach den Formalbedingungen der Vorstellungskraft richten (denn eben das macht sie zu Erscheinungen), sie müssen die Form von unserem Subjekt erhalten. Alle Vorstellungen sind ein Mannigfaltiges oder Stoff; die Verbindungsweise dieses Mannigfaltigen ist seine Form.[2]) Das Mannigfaltige gibt der Sinn, die Verbindung gibt die Vernunft (in allerweitester Bedeutung) . . .“ Das heißt also: a priorisch ist nur das Gesetz der Verbindung unserer Vorstellungen. Was wir Gegenstand nennen, das ist Erscheinung, nämlich eine bestimmte Anordnung der Vorstellungen, die uns gegeben sind; der Gegenstand ist das Produkt einer Methode des Geistes. Es ist hier unter Erscheinung der vollbestimmte empirische Gegenstand verstanden, als der Gegensatz zum „Ding an sich“. Kant gebraucht den Ausdruck auch für den „unbestimmten Gegenstand einer empirischen Anschauung“,[3]) für das rein Sinnliche am Objekt, öfter jedoch in dem von Schiller klar verstandenen Sinne. Man unterscheidet also zweierlei an der Erscheinung dieser Art: das Mannigfaltige der Vorstellungen oder ihre Materie und die Anordnung desselben oder die Form der Materie. Als Prinzip der Formung bezeichnet Schiller die „Vernunft (in allerweitester Bedeutung)“ und beweist durch diesen Zusatz in der Klammer, daß er hier unter dem Begriffe Vernunft etwas zusammenfaßt — das, was Kant trennend Verstand und Vernunft nennt. Er ist sich des Unterschiedes beider jetzt klar bewußt; denn er nennt den Verstand das „Vermögen der Begriffe“,[4]) das[5]) „sein Geschäft nur nach Regeln verwalten kann“ und es nur mit der Form zu tun hat, indem er sich strikt der Kantischen[6]) Termini bedient, und er spricht andererseits von „Ideen der Ver-

1) Jonas III, 241.

2) Über die Beziehung zu Reinhold, die in diesen Sätzen liegt, vgl. die Zusammenfassung unten S. 127.

3) Vgl. Kr. d. r. V. 50.

4) Jonas III, 298: „Die Sprache stellt alles vor den Verstand, . . . gibt nur Begriffe.“

5) ib. 268: „Denn der Verstand kann sein Geschäft nur nach Regeln verwalten . . . hat es nur mit der Form zu tun.“

6) Vgl. Kr. d. r. V. Ausgabe 1, S. 88|89: „Verstand . . . ein formales und synthetisches Prinzip aller Erfahrung“, und die oben (S. 6, Anm. 4) zitierte Stelle Kr. d. r. V. 146.

nunft“[1]) als von „etwas, dem keine Anschauung adaequat sein kann“. Er faßt beide Prinzipien zusammen unter dem allgemeinen Namen Vernunft, weil er vorläufig nichts hierunter verstehen will als den Gegensatz der „selbsttätigen“ Vermögen zu dem „leidenden“, zur Einbildungskraft oder dem „Sinn“.[2]) Dieser Gegensatz ist ein Fundamentalsatz der Schillerschen Philosophie und vielleicht dasjenige, was Schiller am stärksten zu der Lehre Kants hinzog — denn es ist ja ein Kantischer Gegensatz: die Spontaneität des Verstandes und die Rezeptivität der Sinnlichkeit.[3]) Bei Schiller aber erhält dieser Gegensatz zugleich eine ethische Bedeutung; denn sein begeisterter Satz:[4]) „Es ist gewiß von keinem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen worden als dieses Kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: Bestimme Dich aus Dir selbst; sowie das in der theoretischen Philosophie: Die Natur steht unter dem Verstandsgesetze“ — zeigt, daß ihm Kants Entdeckung der wissenschaftlichen Philosophie insofern so nahe ging, als hier dem Menschen die Selbsttätigkeit gleichsam als Aufgabe vorgeschrieben wurde. Selbst an rein theoretisch grundlegenden Stellen, wie an folgenden:[5]) „Wir verhalten uns gegen die Natur (als Erscheinung) entweder leidend oder tätig oder leidend und tätig zugleich. Leidend, wenn wir ihre Wirkungen bloß empfinden; tätig, wenn wir ihre Wirkungen bestimmen; beides zugleich, wenn wir sie uns vorstellen“ — selbst hierin liegt, wie aus den Bezeichnungen Leiden und Tätigkeit hervorgeht, die aus dem praktischen Leben des Menschen genommen sind, die Beziehung auf die Ethik; denn ein reines Leiden durch die Gegenstände ist kein theoretischer Begriff, da ja der Gegenstand erst durch ein Denkverfahren zustande kommt, es ist nur im praktischen Sinne klar als durchgängig naturgesetzliches Be-

1) Jonas III, 266: „Freiheit eine Idee der Vernunft“.

2) Der Sinn wird von Schiller als dasjenige bezeichnet, was uns lehrt, „daß ein Ding durch sich selbst sei“. (Jonas III, 278.) Dies klingt naiv-realistisch, läßt sich aber erklären als der Gedanke, daß die Sinnlichkeit, ein rein rezeptives Vermögen, das über die Eindrücke nicht reflektiert, diese notwendig als gegeben und somit als selbständig auffaßt.

3) Kr. d. r. V. 119: „Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zu Grunde liegt, welche auf der Rezeptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht, so kann der Verstand als Spontaneität . . .“ vgl. Jonas III, 240.

4) Jonas III, 255.

5) ib. S. 240.

stimmtsein, ebenso ist reine Tätigkeit nur ein praktisch möglicher Begriff, da zum Gegenstand ein zu empfangender Stoff ebenso notwendig erfordert wird als eine Formung durch den Verstand. Schiller stellt also die Grundbegriffe der Ethik an die Spitze seiner theoretischen Erörterung, ohne sich dieser Beziehung bewußt zu sein; dadurch entsteht eine kleine Unklarheit. Allein diese Unklarheit hat für die weitere Entwicklung in den Körnerbriefen keine Bedeutung, da sich alle Verfahrungsweisen des Menschen als ein Produkt aus beiden Faktoren herausstellen und insofern insgesamt unter denjenigen Oberbegriff gehören, den Schiller mit „Vorstellen" bezeichnet.

Er hatte für die Vorstellungen ihre Materie und ihre Form unterschieden und fährt nun fort:[1]) „Form der Vernunft ist die Art und Weise, wie sie ihre Verbindungskraft äußert. Es gibt aber zwei verschiedene Hauptäußerungen der verbindenden Kraft, also auch ebensoviele Hauptformen der Vernunft. Die Vernunft verbindet entweder Vorstellungen mit Vorstellungen zur Erkenntnis (theoretische Vernunft) oder sie verbindet Vorstellungen mit dem Willen zur Handlung (praktische Vernunft)." Bis hierher ist Schiller Kant gefolgt.[2]) Doch nun setzt eine eigene Ausdrucksweise und ein selbständiges Zu-Ende-Führen der Kantischen Gedanken ein:[3]) „So wie es zwei verschiedene Formen der Vernunft gibt, so gibt es auch zweierlei Materien für jede dieser Formen. Die theoretische Vernunft wendet ihre Formen auf Vorstellungen an, und diese lassen sich in unmittelbare (Anschauungen) und in mittelbare (Begriffe) einteilen. Jene sind durch den Sinn, diese durch die Vernunft selbst (obschon nicht ohne Zutun des Sinnes) gegeben. In den ersten, den Anschauungen, ist es zufällig, ob sie mit der Form der Vernunft übereinstimmen, in den Begriffen ist es notwendig, wenn sie sich nicht selbst aufheben sollen. Hier findet also die Vernunft Übereinstimmung mit ihrer Form; dort wird sie

---

1) Jonas III, 241.

2) Vgl. Kr. d. r. V. 110: Der Verstand, „der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige der gegebenen Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen . . ." Kr. d. pr. V. 9 Anm.: „Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen, . . . durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein."

3) Schillers Ausdrucksweise ist bei der größten Knappheit so klar und die Entwicklung so überraschend einfach, daß ich ihn selbst reden lassen möchte.

überrascht, wenn sie sie findet. Ebenso ist es mit der praktischen (handelnden) Vernunft. Diese wendet ihre Form auf Handlungen an, und diese lassen sich entweder als freie oder als nicht freie Handlungen, Handlungen durch oder nicht durch Vernunft betrachten. Die praktische Vernunft fordert von den ersten eben das, was die theoretische von den Begriffen. Übereinstimmung freier Handlungen mit der Form der praktischen Vernunft ist also notwendig; Übereinstimmung nicht freier mit dieser Form ist zufällig. Man drückt sich daher richtiger aus, wenn man diejenigen Vorstellungen, welche nicht durch theoretische Vernunft sind und doch mit ihrer Form übereinstimmen, Nachahmungen von Begriffen, diejenigen Handlungen, welche nicht durch praktische Vernunft sind und doch mit ihrer Form übereinstimmen, Nachahmungen freier Handlungen; kurz, wenn man beide Arten Nachahmungen (Analoga der Vernunft) nennt."

Es wird in diesen Sätzen klar unterschieden zwischen dem konstitutiven und regulativen Prinzip. Es gibt Gegenstände, die durch Denkgrundsätze völlig erklärbar, konstituierbar sind; Schiller nennt sie Begriffe; man könnte sie in der Sprache der modernen Philosophie als die quantitativ bestimmbaren Objekte der mathematischen Naturwissenschaften bezeichnen. Ebenso gibt es Handlungen, die sich nur denken lassen, wenn man sie als aus einem Vernunftprinzip, aus dem Bewußtsein des praktischen Gesetzes geschehen erklärt — also Handlungen, „die nur durch Vernunft sind oder freie Handlungen". Den begrifflich zu fassenden Gegenständen stehen andere gegenüber, Anschauungen[1]) nennt sie Schiller, die sich durch jene konstitutiven Prinzipien in ihrer Einheit nicht fassen lassen; so muß die Vernunft[2]) „(regulativ, nicht wie im

1) In dieser Bezeichnung liegt freilich noch eine Unklarheit über das Kantische System. Für Kant sind Anschauung und Begriff verschiedene Stufen der Gegenstandserkenntnis, für Schiller hier Bezeichnungen verschiedener Gegenstandsklassen. Da, wie es scheint, Schiller sich hier noch nicht der Stellung von Raum und Zeit im System bewußt ist — entweder muß er sie zum „Leiden" der Sinnlichkeit oder zur Selbsttätigkeit der Vernunft rechnen; denn er kennt nur diese beiden Faktoren, von denen keiner den Kantischen Begriff der reinen Anschauung faßt — so gebraucht er dies Wort ganz einfach in anderem Sinne und definiert es als „unmittelbare Vorstellung". Nun ist aber nach seinen Anfangsdefinitionen Vorstellung nie etwas Unmittelbares, und ist es schon längst nicht in dem für unsere Stelle einzig verständlichen Sinn als organisches Naturprodukt. Es steckt also hier noch ein Rest von naiver Metaphysik.

2) Jonas III, 243.

ersten Falle konstitutiv) und zu ihrem Behufe der gegebenen Vorstellung einen Ursprung[1]) durch theoretische Vernunft leihen, um sie nach Vernunft beurteilen zu können. Sie legt daher aus eigenem Mittel in den gegebenen Gegenstand einen Zweck hinein und entscheidet, ob er sich diesem Zweck gemäß verhält. Dies geschieht bei jeder teleologischen, jenes bei jeder logischen Naturbeurteilung." Das heißt: zwar ist der Zweckgedanke kein objektives, kein die Gegenstände erst schaffendes oder konstitutives Prinzip, doch ist er notwendig für die erkennende Vernunft, die allein mit seiner Hilfe eine gewisse Klasse von Gegenständen, die Organismen, wissenschaftlich zu ordnen vermag.

So wie nun die Anschauungen neben den Begriffen, so stehen die „nicht freien Handlungen", d. h. alles naturgesetzlich Bestimmte, neben den sittlichen oder freien Handlungen. Auch ihnen „leiht" die praktische Vernunft ihr Prinzip, wie jenen die theoretische: wenn die theoretische Vernunft Anschauungen betrachtete, als läge ihnen ein Einheitsbegriff zu Grunde, so beurteilt die praktische Vernunft mechanische Wirkungen, als seien sie aus ihrem eigenen Gesetz, aus dem Freiheitsgesetz entsprungen, und macht sie dadurch zu Objekten einer neuen Welt, der ästhetischen.[2])

Damit hätten wir die Schillersche Entwicklung rein vom theoretischen Standpunkt aus skizziert. Er hat die Kantische Unterscheidung der vier Gebiete: Mathematische und beschreibende Naturwissenschaft, Ethik und Ästhetik sich angeeignet und in eine neue, einheitliche Zusammenfassung gebracht; die 4 Gebiete sind

---

1) Die Ausdrucksweise ist psychologisch, ist es überhaupt an der ganzen letzten Stelle. Schiller gesteht selbst, daß die Materie schwierig sei, und findet sich in den eigenen Gedanken noch nicht völlig zurecht. Doch läßt es sich dem Zusammenhang des Ganzen nach nicht annehmen, Schiller habe, wie sein unglücklich gewähltes Beispiel von der Uhr zu beweisen scheint, mit Begriff etwas durch Menschenvernunft künstlich Geschaffenes, mit Anschauung alles nicht durch Menschen Entstandene gemeint. Dies würde einer anderen Stelle widersprechen: (Jonas III, 246) „Beurteilung von Begriffen nach der Form der Erkenntnis ist logisch, Beurteilung von Anschauungen nach eben dieser Form ist teleologisch . . . Übereinstimmung eines Begriffs mit der Form der Erkenntnis ist Vernunftmäßigkeit, (Wahrheit, Zweckmäßigkeit [hier = Nützlichkeit] sind bloß Beziehungen dieser letzteren), Analogie einer Anschauung mit der Form der Erkenntnis ist Vernunftähnlichkeit (Teleophanie, Logophanie möchte ich sie nennen)." Dies letzte heißt: ein Zweck wird in einem Individuum zur Erscheinung gebracht — also die Teleophanie handelte vom Kantischen Begriff des Naturzwecks oder des Organismus.

2) Vgl. hierzu Jonas III, S. 244—46.

auch ihm vier verschiedene Verfahrungsweisen des Bewußtseins; er nennt sie Formen der Vernunft oder gleich Kant Beurteilungsweisen. Diese Erkenntnis ist theoretisch bei weitem das Wichtigste an den Körnerbriefen, und neben ihr sind die mannigfachen feinen Einzelheiten mehr von untergeordneter Bedeutung. Während wir uns in den früheren Schriften an diese klammern mußten und von hier aus den Standpunkt zu bestimmen versuchten, findet jetzt das Gegenteil statt; die Einzelheiten beweisen oft nur, daß das System noch nicht ganz gefestigt und durchgedacht ist, und wo sie mit diesem übereinstimmen, da verleihen sie ihm höchstens etwas mehr Vollständigkeit; doch sie sind nicht mehr die eigentlichen Träger der philosophischen Anschauung Schillers, wie in den früheren Schriften, sondern die Philosophie ist ihm zur notwendigen Grundlage für die Durchführung der eigenen Lehre geworden.

So ist es z. B. mit dem Begriff Natur. Wenn Schiller schreibt:[1]) „Es ist gewiß von keinem sterblichen Menschen kein größeres Wort gesprochen worden als dieses Kantische . . . „Die Natur steht unter dem Verstandesgesetze“,[2]) so bekennt er sich damit entsprechend der ganzen vorher entwickelten Anschauung zu dem Kantischen Begriff der Natur als „dem Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist.“[3]) Konsequent ist dieser Naturbegriff weiter ausgeführt in den Bestimmungen, daß der Verstand bei Betrachtung eines jeden Dinges den „Grund zu der Folge sucht“,[4]) daß er sich nämlich erst zufrieden gibt, nachdem er die Bedingungen festgestellt hat, unter denen des Dinges Beschaffenheit sich erklärt, daß er daher von Bedingung zu Bedingung fortschreitet[5]) und so für ein Unbedingtes, für den

1) Jonas III, 255.

2) Bei Kant findet sich nur die Fassung Prol. S. 320: „Der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor . . .“

3) Prol. S. 294.

4) Jonas III, 267.

5) Vgl. ib. 257: „Nun ist aber kein Gegenstand in der Natur, und noch viel weniger in der Kunst zweck- und regelfrei, keiner durch sich selbst bestimmt, sobald wir über ihn nachdenken. Jeder ist durch einen andern da, jeder um eines anderen Willen da, keiner hat Autonomie.“ Vgl. Grundleg. 463: „Es ist aber auch eine ebenso wesentliche Einschränkung ebenderselben Vernunft, daß sie weder die Notwendigkeit dessen, was da ist und was geschieht, noch dessen, was geschehen soll, einsehen kann, wenn nicht eine Bedingung, unter der es da ist oder geschieht oder geschehen soll, zu Grunde gelegt wird.“

Begriff der Freiheit innerhalb seines Bereiches nicht Raum läßt.[1]) Die Natur wird also hier aufgefaßt als die unendliche Reihe ununterbrochen fortschreitender Gesetzlichkeiten; dieser Naturbegriff fand sich unvermittelt schon in den früheren Schriften, doch er findet erst hier seine feste Begründung, wo bewußt und deutlich herausgearbeitet wird, daß das Urteil durch seine Ordnung den Gegenstand schafft, oder, wie Schiller sagt, daß die Erscheinung ihre Form von der Vernunft erhält; diese Form ist die begriffliche Bestimmung des Gegenstandes, die nur möglich ist durch Beziehungen der Gegenstände untereinander; so erhält auch erst hier der Satz vom Gegenstande als Relationsbegriff durch den ganzen systematischen Zusammenhang eine erschöpfende Erklärung.

Auch auf dem Gebiete der Ethik finden wir den kritischen Naturbegriff. Denn wenn Schiller sagt, daß „affektionierte Handlungen durch Natur vollbracht werden",[2]) so faßt er mit Kant jede triebhafte Handlung auf als gesetzlich bestimmt, als durch eine Kausalreihe begründet. Das heißt: auf ethischem Gebiet bezeichnet das Wort „Natur" das Prinzip der sittlichen Unfreiheit, nämlich den Begriff der Nötigung durch äußeren Zwang oder durch den inneren Zwang der subjektiven Beschaffenheit des Individuums. Natur ist der Inbegriff aller Heteronomie im sittlichen Handeln. Die Beziehungen der Natur zur Sittlichkeit oder der Heteronomie zur Selbstbestimmung faßt Schiller zusammen in dem merkwürdigen Ausspruch:[3]) „Handelt ein Naturwesen, so muß es aus reiner Natur handeln, wenn es reine Selbstbestimmung zeigen soll; denn das Selbst des Vernunftwesens ist Vernunft, das Selbst des Naturwesens ist Natur." Man könnte den Sinn dieses Satzes paradox ausdrücken: Die reine Autonomie der Gegenstände der Natur ist reine Heteronomie, d. h. zum Begriff des Naturgegenstandes gehört durchgängige Bedingtheit, völlige Abhängigkeit von außer ihm befindlichen Ursachen in seiner Erscheinung, im Gegensatz zum Menschen, der sich als Mensch erst erweist, wenn er nicht nach dem Naturgesetze handelt. Also auch in diesen ethischen Zusammenhängen ist der Kantische Naturbegriff bis in die letzten Konsequenzen hinein durchgeführt.

---

1) Jonas III, 256: „weil der Freiheitsbegriff sich in der theoretischen [Vernunft] gar nicht findet . . ."

2) Jonas III, 286: „ . . . bloß affektionierte Handlungen, . . . weil sie durch Natur vollbracht werden."

3) Jonas III, 245.

Ganz anders aber lautet die einzige Definition, die Schiller von dem Worte Natur gibt: „Der Technik gegenübergestellt, ist Natur, was durch sich selbst ist, Kunst ist, was durch eine Regel ist.“ [1]) Das scheint allem Vorhergesagten zu widersprechen. Allein diese Definition ist rein ästhetisch; es ist zwar ein wenig irreführend, daß Schiller hier das Wort Natur in einer völlig anderen Bedeutung wählte; doch nahm er dasjenige Wort, was sich in der populären Sprache ihm bot, das Rousseau geprägt hatte, als Gegenpol für das Gekünstelte der Kultur. Dieser Rousseausche Naturbegriff, der schon in die Schrift vom Pathetischen hineinspielte, geht in den Briefen stets neben dem Kantischen her; Schiller versteht einmal unter Natur die gesetzlich bedingte Erscheinungswelt, ein andermal den Gefühlsgegensatz des Einfachen, „Natürlichen,“ einem Dinge eigentümlich Zugehörigen zum Komplizierten, Gekünstelten, willkürlich von anderen Angenommenen. Sobald man diese beiden Begriffe streng auseinanderhält, lösen sich die Widersprüche, und wir haben neben diesem ästhetisch-gefühlsmäßigen den Naturbegriff der kritischen Erkenntnistheorie.

Nur in der Ethik liegt der schon früher erwähnte Ansatzpunkt zu einer neuen Metaphysik schon ziemlich klar zu Tage. Dies zeigt sich an der Auffassung des Freiheitsbegriffes. Es wird zwar wiederholt gesagt, daß Freiheit eine Idee [2]) ist, daß sie nur ins Gebiet der praktischen Vernunft [3]) gehört, und sich nur denken, nie erkennen lasse; [4]) daß „selbst die Moralphilosophie sich mit dieser negativen Vorstellung der Freiheit helfen muß“. Man könnte denken, Schiller habe verkannt, daß der Moralphilosoph der Einzige ist, der einen positiven Begriff der Freiheit aufzustellen vermag, [5]) da für ihn Freiheit und Sittlichkeit identisch sind; denn Selbst-

1) Jonas III, 269; vgl. ib.: „Wenn ich sage: die Natur des Dinges . . . so setze ich darin die Natur allem demjenigen entgegen, was von dem Objekt verschieden ist, was bloß als zufällig an demselben betrachtet wird. . . . Es ist gleichsam die Person des Dinges . . .“ ib. Jonas III, 274. „Natur . . . das innere Prinzip der Existenz an einem Dinge, zugleich als der Grund seiner Form betrachtet, die innere Notwendigkeit der Form.“

2) Jonas III, 266. „ . . . eine Idee der Vernunft, der keine Anschauung adäquat sein kann.“

3) Jonas III, 256.

4) Jonas III, 258.

5) Vgl. Grundlegung S. 88: „. . . und nur in diesem einzigen Punkte positiv, daß jene Freiheit als negative Bestimmung zugleich mit einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Kausalität der Vernunft verbunden sei . . .“

bestimmung ist ja zugleich Bestimmung nach dem allgemein verbindenden Sittengesetz und nicht nur negativ: ein Nicht-von-Außen-Bestimmtsein. Doch Schiller will wohl hier mit „negativ" nur die Tatsache ausdrücken, daß Freiheit sich in der Erfahrung niemals erweisen läßt, was er in den Anfangsschriften noch glaubte; denn jetzt ist auch für ihn Freisein und Durch-sich-selbst-Bestimmtsein eins.[1]) Von dem Gedanken der Autonomie aus packt ihn das ganze Kantische System; die Forderung: „Bestimme dich selbst" im Praktischen läßt ihn erst verstehen, daß ja auch im Theoretischen das Bewußtsein bestimmend ist.[2]) Aber er faßt die Wirklichkeit des Freiheitsbegriffes konkret als die einer Tatsache. Dabei vergißt er, daß Freiheit nur in der Gesinnung liegt, die eine Tat vollbringt, nicht aber in der Erscheinung der Tat. Er zeigt dadurch, daß er sich doch der ganzen Konsequenz der Kantischen Gleichsetzung von Freiheit und Selbstgesetzgebung nicht bewußt ist; daher findet sich ein Zwiespalt in seiner Auffassung des Freiheitsbegriffes. Einerseits werden wir mit ihm ergriffen von der „großen Idee der Selbstbestimmung", sobald wir einzelne seiner klaren Formulierungen dieses Gedankens lesen, wie z. B.:[3]) „Jede moralische Handlung ist ein Produkt des reinen, d. i. des durch bloße Form und also autonomisch bestimmten Willens" oder[4]) „ein Wille, der nicht durch bloße Form der praktischen Vernunft bestimmt ist, ist von außen, materiell, heteronomisch bestimmt" oder[5]) „weil nun ein Wille, der sich nach bloßer Form bestimmen kann, frei heißt . . ." Hier überall ist frei, moralisch und aus bloßer Form handeln dasselbe. Andererseits aber läßt uns Schiller im Unklaren, wenn er sagt,[6]) daß: „Vernunft und Sinnlichkeit einen verschiedenen Willen haben"; denn hier liegt die Willensfreiheit offenbar in dem, was Kant als Willkür bezeichnet. Wir kommen zu dem Resultat, daß Schiller bei allem Verständnis für die Kantische Ethik sich doch über die theoretische Bedeutung des Freiheitsbegriffes noch nicht soweit klar ist, um

---

1) Jonas III, 256: „Die Freiheit in der Erscheinung ist also nichts anderes als die Selbstbestimmung an einem Dinge."

2) Vgl. oben S. 19.

3) Jonas III, 244.

4) ib.

5) Jonas III, 256.

6) Jonas III, 244. Über den Einfluß Reinholds auf die Schillersche Auffassung des freien Willens vgl. unten S. 126 ff.

eine Wendung dieses Begriffes ins Metaphysische vermeiden zu können.

Auf diesem Freiheitsbegriff aber erhebt sich nun Schillers Ästhetik, auf ihm ruht „der objektive Begriff des Schönen", „an dem Kant verzweifelt"[1]) — sollte dies nicht bedenklich machen? Doch wir werden sehen, daß alle Ableitungen Schillers ihren Wert behaupten, auch wenn man den kritischen Freiheitsbegriff für den seinigen einsetzt. Dadurch würde freilich auch seine Theorie nur eine Ausgestaltung und Vollendung der Kantischen „subjektiven" Ästhetik bleiben; sie würde sogar nur als „subjektive" Theorie sich konsequent darstellen. Schillers großes Verdienst, seine geniale Tat für die Ästhetik liegt einfach darin, daß er eine Formel findet, die den Begriff des Schönen in allen seinen Beziehungen aufs Glücklichste erklärt und doch gleichzeitig alles in sich begreift, was Kant abgrenzend für die Ästhetik gegenüber der Wissenschaftslehre und Moral festgestellt hatte. Dies hoffen wir im folgenden zu zeigen. Wir haben bisher gesehen,[2]) daß Schiller bewußt und mit klarem Verständnis Kants Einteilung der verschiedenen Kulturgebiete nach den ihnen zu Grunde liegenden Prinzipien in das Gebiet der theoretischen und der praktischen Vernunft, der teleologischen und ästhetischen Urteilskraft übernahm, und wir sahen auch, wie er diese Einteilung neu und selbständig gestaltete. Dies Neue liegt in dem Gedanken, die Teleologie als ein Arbeiten mit einem Analogon zur theoretischen Vernunft und die Ästhetik als ein Arbeiten mit einem Analogon zur praktischen Vernunft anzusehen; hierdurch sind für Teleologie und Ästhetik alle Kantischen Bestimmungen beibehalten: als Analoga der Vernunft, als Gesetzlichkeiten, die die Vernunft in die Einzelgegenstände hineinlegt, um sie zu erklären, sind sie subjektiv,[3]) d. h., sie lassen sich nicht aus oberen Grundsätzen deduzieren, sondern sind neu und einzigartig jedem Einzelding gegenüber, und in dieser schöpferischen Bedeutung für das Individuelle in der Natur liegt ihre Gleichheit. Zugleich aber sind beide unterschieden durch die Angliederung an diejenigen Seiten des Systems, an die auch Kant

1) Jonas III, 232: „Den objektiven Begriff des Schönen, der sich eo ipso auch zu einem objektiven Grundsatz des Geschmackes qualifiziert, und an welchem Kant verzweifelt, glaube ich gefunden zu haben . . ." Ebenso an Fischenich, Jonas III, 252.

2) s. o. S. 20 ff.

3) s. das Folgende.

sie stellt: Die Teleologie als ein subjektives Forschungsprinzip der Wissenschaften tritt neben die mathematisch-naturwissenschaftliche Methode, die Ästhetik als die Symbolisierung des Sittlichen[1]) tritt neben die Ethik. Daß Schiller selbst die Schönheit ein „objektives" Prinzip nennt, ist nur Mangel an Einsicht in die kritische Bedeutung des Begriffes objektiv;[2]) er glaubt in dem Worte subjektiv eine Degradierung des Schönen zu sehen, und verweist es daher aus seinem System. Doch alle Prädikate, die er dem Schönen beilegt, decken sich mit den Definitionen Kants; sie lassen sich konsequent nur darstellen, wenn man denjenigen Schönheitsbegriff zu Grunde legt, den Kant subjektiv genannt hatte, um das Ästhetische in seiner Eigenart von der Erkenntnis und Moral zu unterscheiden. Denn Schiller spricht davon, daß die Vernunft Schönheit an einem Gegenstande nur wünschen, Sittlichkeit jedoch fordern könne;[3]) auch in der Unterscheidung von Vernunftmäßigkeit und Vernunftähnlichkeit liegt implicite schon die Anerkennung des Subjektiven am ästhetischen Urteil. Und es ist eine Unklarheit über sich selbst, wenn Schiller die „Objektivität" der Schönheit mit derjenigen der Sittlichkeit, des Vollkommenen und Nützlichen auf eine Stufe stellt, um dann fortzufahren:[4]) „Freilich wird der Begriff der Freiheit selbst oder das Positive von der Vernunft erst in das Objekt hineingelegt;" denn dies ist ja nichts anderes als eine Anerkennung der Subjektivität des Schönen.[5]) — Schillers Methode bei der Entwicklung seiner ästhetischen Ideen ist nun folgende:[6]) Er stellt die systematische Einteilung der Bewusstseinsgebiete an den Anfang, definiert nach einem Analogieschluss gleichsam zur Teleologie, die er als Vernunftähnlichkeit bezeichnet hatte, die Schönheit als Freiheitsähnlichkeit, als eine Anwendung der Form der praktischen Vernunft auf unfreie Geschehnisse, oder als ein Hineinlegen des Freiheitsgedankens in die Erscheinungen. „Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung,"[7]) so stellt er als

---

1) Vgl. Kr. d. U. § 59, S. 251 ff. „Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit."

2) Vgl. Kühnemann, Einl. zu Sch. philos. Schr. S. 31 ff., sowie Kants und Schillers Begründung der Ästhetik (München 1895) S. 81.

3) Jonas III, 245.

4) Jonas III, 276.

5) Vgl. auch unten S. 31.

6) Vgl. Jonas III, 241—246.

7) ib. 245.

ὑπόθεσις auf. Die Analogie zu der Methode Kants in der Kritik der reinen Vernunft ist hier im Prinzip eine schlagende. Denn ebenso wie Kant dort in der transzendentalen Logik eine „vollständige Urteilstafel“ vorlegt und nun in der Analytik der Begriffe gleichsam experimentell an dem Gegenstand der Erkenntnis beweist, daß dieselben Begriffe, die sich als die konstituierenden in den Urteilen erwiesen hatten, den Gegenstand der Erfahrung zum Gegenstande machen, so stellt auch Schiller erst eine Art Urteilstafel auf: er definiert nicht wie Kant die einzelnen formallogischen Urteilsformen, sondern das Urteilsverfahren oder diejenige Formung, die zur Konstituierung der Gegenstände in der mathematischen und der beschreibenden Naturwissenschaft, Ethik und Ästhetik zur Anwendung kommen — d. h. er ordnet das Erkenntnisurteil, das teleologische, das ethische und das ästhetische Urteil an unter dem Gesichtspunkt der Form überhaupt, er gibt also so gleichsam eine Analytik der vier verschiedenen Urteilsformen der Bewußtseinsgebiete, und müßte nun eine „Deduktion der Grundsätze“ folgen lassen, d. h. seine hypothetisch aufgestellten Begriffe dieser Formen als wirklich oberste Prinzipien ihrer Gebiete ausweisen. Allein da sich für die Wissenschaftslehre, für Teleologie und Ethik seine Definitionen vollkommen mit denen Kants decken, so nimmt er sie als von Kant festgestellte unbezweifelbare Resultate an, und sucht einen Beweis nur für die Ästhetik zu erbringen. Diese Disposition seiner Methode liegt klar zu Tage in dem kurzen Brief vom 23. Februar:[1]) „Es gibt eine solche Vorstellungsart der Dinge, wobei von allem übrigen abstrahiert und bloß darauf gesehen wird, ob sie frei, das ist durch sich selbst bestimmt, erscheinen. Diese Vorstellungsart ist notwendig, denn sie fließt aus dem Wesen der Vernunft, die in ihrem praktischen Gebrauche Autonomie der Bestimmungen unnachläßlich fordert. Daß diejenige Eigenschaft der Dinge, die wir mit dem Namen Schönheit bezeichnen, mit dieser Freiheit in der Erscheinung ein und dasselbe sei, ist noch gar nicht bewiesen, und das soll von jetzt an mein Geschäft sein. Ich habe also zweierlei darzutun: Erstlich, daß dasjenige Objektive an den Dingen, wodurch sie in den Stand gesetzt werden, frei zu erscheinen, gerade auch dasjenige sei, welches ihnen, wenn es da ist, Schönheit verleiht, und wenn es fehlt, ihre Schönheit vernichtet, selbst wenn sie im ersten

1) Jonas III, 265.

Falle gar keinen und im letzten alle anderen Vorzüge besäßen. Zweitens habe ich zu beweisen, daß Freiheit in der Erscheinung eine solche Wirkung auf das Gefühlsvermögen notwendig mit sich führe, die derjenigen völlig gleich ist, die wir mit der Vorstellung des Schönen verbunden finden." [1]) In unserer Sprache, da wir „das Objektive" als einen Irrtum Schillers abgewiesen haben, würden diese Sätze kurz lauten: Es gibt ein Verfahren der Vernunft, Naturerscheinungen nach der Analogie zum Freiheitsbegriff zu beurteilen; es ist nun zu erweisen, daß diejenigen Gegenstände, die wir schön nennen, durch dieses Verfahren konstituiert werden. Wir sehen hier, wie tief Schiller eingedrungen sein muß in die Kantische Methode, wenn er sie selbst anwendet in der Darstellung eigener neuer Gedanken, wenn er notwendig gezwungen wird zum Weiterdenken im Richtungssinne Kants.

Durch ein Zu-Ende-Führen eines Kantischen Ansatzes hatte Schiller die Formel gefunden: „Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung". Wir können es deutlich verfolgen, wie sich diese Formel aus dem Kantischen Motiv entwickelt. In den Fragmenten aus den Vorlesungen nämlich findet sich zuerst dieses Kantische Motiv in dem Satze:[2]) „Bei sichtbaren Gegenständen scheint das Schöne die Freiheit des Gemüts in der Anschauung zu bezeichnen." Hier ist also nur vom ästhetisch empfindenden Subjekt die Rede. Doch nun taucht der Gedanke auf, daß wir diese Freiheit als eine Eigenschaft in die Gegenstände verlegen, und gleich darauf finden sich dann die Formulierungen „Schönheit ist Freiheit in der Gebundenheit"[3]) und „Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung".[4]) Es ist fast so, als wenn sich Schiller gefragt hätte: was tue ich, wenn ich eine ästhetische Idee darstelle? Nichts anderes, als daß ich das ästhetische Empfinden meines Subjekts in ein Objekt verlege. Da nun das ästhetische Empfinden sich erwiesen hatte als eine freie Bewegung der Gemütskräfte, so mußte diese Freiheit irgendwie am Gegenstande zum Ausdruck kommen. Und mit einem

---

1) Schiller hat dies Programm auch durchgeführt, in den Briefen allerdings nur in Bezug auf den ersten Beweispunkt; doch der zweite Beweispunkt ist der Hauptgedanke seines später zu behandelnden Werkes: „Über die ästhetische Erziehung des Menschen" — dieses Werk handelt im Wesentlichen seines 2. Teiles von der Wirkung des Schönen.

2) Fragm. S. 48; vgl. d. oben S. 2. Anm. 7 zitierte Kantstelle.

3) ib. S. 56.

4) ib. S. 58.

Male scheint vor Schillers Seele die Formel zu stehen: „Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung". Sein Fortschritt in der Ästhetik liegt in seiner Lehre, daß wir im Anschauen des Schönen die Bewegung unseres Subjektes übertragen auf die Art des Gegenstandes, sich darzustellen. Bei der Entwicklung der Konsequenzen aus seinem Schönheitsbegriff ergibt sich zuerst das Resultat, das Kant durch begriffliche Scheidung des Schönen vom Guten und Angenehmen gewonnen hatte: daß das Schöne ohne Begriff gefällt.[1]) Und zwar enthält die Schillersche Definition den eigentlichen Grund für diese von Kant konstatierte Tatsache. Denn:[2]) „Eine Form erscheint . . . frei, sobald wir den Grund derselben weder außer ihr finden noch außer ihr zu suchen veranlaßt werden. Denn würde der Verstand veranlaßt, nach dem Grund derselben zu fragen, so würde er diesen Grund notwendig außer dem Dinge finden müssen, weil es entweder durch einen Begriff oder durch einen Zufall bestimmt sein muß, beides aber sich gegen das Objekt als Heteronomie verhält." Das heißt: Freiheit ist Selbstbestimmung. Jeder Begriff aber objektiviert eine Vorstellung, indem er sie einreiht in die Kette des kausal Bestimmten;[3]) der Begriff nimmt also der Vorstellung die Autonomie und damit die Schönheit. Der Begriff der Autonomie des Schönen wird nun noch weiter entwickelt. Da die Vorstellung der Freiheit eine negative Vorstellung ist, so ist sie nur möglich, sobald ihre Gegenvorstellung, die Heteronomie, mit ins Spiel kommt, d. h. wenn ein Gegenstand uns die Vorstellung seiner Freiheit erwecken soll, so muß die Vorstellung ihres Gegenteils, der Regelmäßigkeit, negiert werden. Dazu ist aber notwendig, daß diese Vorstellung von Regelmäßigkeit erweckt wird; daher braucht jeder Gegenstand eine Form, die Regeln unterworfen ist, oder jedes Ding bedarf einer „technischen" Form. Sobald diese eigen und selbstgewählt, sobald die Kunstform dem Gegenstande „Natur"[4]) zu sein scheint, so nennen wir ihn schön.[5]) Es

1) Vgl. Kr. d. U. S. 219: „Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt."

2) Jonas III, 258.

3) Auch hierin liegt die Vorstellung der Subjektivität des Schönen notwendig verborgen.

4) Über den Begriff Natur in dieser Bedeutung s. o. S. 25 f.

5) Dieser Entwicklung liegt nach Schillers eigenen Worten (Jonas III, 276, sowie Fragm. 56) ein Kantischer Satz zu Grunde, wahrscheinlich Kr. d. U. 306: „Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussah, und die Kunst

werden hier ästhetisch gleichgesetzt die Begriffe Freiheit und Natur und ihnen unterscheidend der Begriff der Technik oder Form gegenübergestellt. Die Freiheit ist eine Art der Darstellungsweise der Technik, oder die Schönheit ist eine Erscheinungsart der Form, sie ist die „Form einer Form“;[3]) es ist, da Technik gleich der vollkommenen Übereinstimmung der Teile eines Dinges zum Ganzen seines Begriffs, die Schönheit eine Form der Vollkommenheit, die Vollkommenheit ist ihre Materie; die Vollkommenheit ist etwas in der Erfahrung nicht Erweisbares, denn sie setzt voraus eine im Denken vorhandene Zweckidee; und so formuliert Schiller kurz: „Die Materie der Schönheit ist eine zur Darstellung gebrachte Idee.“[4]) Mit dieser Schillerschen Definition ist die Kantische Einteilung der Schönheit in die adhärente und freie, von denen allein die freie ein reines Geschmacksurteil hervorrief,[5]) beseitigt, und damit erst die völlige Trennung von Schönheit und Vollkommenheit vollzogen. Außerdem haben die Begriffe der Materie und der Form eine neue Bedeutung erhalten: sie sind zu ästhetischen Fundamentalbegriffen geworden. Schiller hatte die Schönheit definiert als Form oder Erscheinungsweise einer zur Darstellung gebrachten Idee. Nun ist jedes Objekt der Natur sowohl als auch jedes Produkt menschlicher Tätigkeit einzeln betrachtet eine zur Darstellung gebrachte Idee. Daher muß das Gebiet des Ästhetischen sich über die gesamte Erscheinungswelt als den Inbegriff alles Darzustellenden erstrecken. Es muß daher einen Begriff der schönen Handlung, des schönen Umgangs, der schönen Schreib- und Lehrart neben den Begriffen des Natur- und Kunstschönen geben. Das heißt mit der Definition der Schönheit als einer zur Darstellung gebrachten Idee ist das Programm aller späteren philo-

---

kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewußt, sie sei Kunst, und sie uns doch als Natur aussieht.“ Vgl. hiermit Schillers Formulierung Jonas III, 269: Natur in der Kunstmäßigkeit.

3) Jonas III, 239.

4) Diese Fassung findet sich schon Fragm. S. 47, doch seltsamerweise ist sich Schiller ihrer Bedeutung gar nicht bewußt, da er kurz darauf wiederum die adhärente der freien Schönheit unterordnet. Erst in unseren Briefen (Jonas III, 239) zieht er die Konsequenzen: „Die Vollkommenheit ist die Form eines Stoffes, die Schönheit hingegen ist die Form dieser Vollkommenheit, die sich also gegen die Schönheit wie der Stoff zu der Form verhält.“

5) s. unten.

sophischen Arbeiten Schillers gestellt, deren Themen hier wie vorahnend in einzelnen Sätzen angeschlagen werden.[1])

So bilden die Körnerbriefe zugleich das Ende der Lehrzeit und den Anfang der reifen Philosophie Schillers — das Ende der Lehrzeit, weil er jetzt das Kantische System sich so zu eigen gemacht hat, daß er es in neuer selbständiger Form reproduziert, den Anfang seiner reifen Philosophie, weil sie das Fundament sind für die Begründung der eigenen Ästhetik Schillers. Diese aber begnügt sich nicht damit, das Phänomen des Schönen zu erklären, sondern wendet sich als eine Aufgabe an das gesamte Menschenleben, soweit es sich darstellt.

II.

Die Philosophie der Reifezeit.

1. Schillers Erkenntnistheorie.

Schillers reife Philosophie wurde niedergelegt in einer Reihe von Schriften, die im Wesentlichen den Jahren 1793—96 angehören.[2]) Sie leuchtet aber hervor aus allen seinen in den späteren Jahren entstandenen Dichtungen und erscheint in gelegentlichen Wendungen seiner Briefe; denn sie ist ihm nicht nur Wissenschaftslehre, sondern Lebensprinzip, innerstes treibendes Moment seines Denkens, Wollens und Schaffens.

a) Über den Begriff und die Methode der Philosophie.

Wir haben hier zuerst Schillers Philosophie zu betrachten, soweit sie Erkenntnislehre ist. Ein eigentlich erkenntnistheoretisches

1) s. unten.

2) Wir betrachten hier vorzugsweise den Aufsatz „Über Anmut und Würde“ [1793, Goed. S. 65 ff.], die „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ [Horen 1795, Goed. S. 274 ff.], die Abhandlungen „Über das Erhabene“ [ed. kl. Schr. 1801, Goed. 214 ff.], „Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen“ [Horen 1795, Goed. 387 ff.], und „Über naive und sentimentalische Dichtung“ [Horen 1795|96, Goed. 425 ff.]. Von den Gedanken dieser Arbeiten findet sich vieles, meist in veränderter Form, in den Briefen an den Herzog von Augustenburg [Jonas No. 641, 670, 692, 693, 694, 697]; mehr praktische Anwendungen des Systems sind die kleineren Schriften „Über den Gartenkalender auf das Jahr 1795“ [Goed. 257 ff.], „Über Matthissons Gedichte“ [1794, Goed. 236 ff.], Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten [Horen 1796, Goed. 415 ff.].

System hat Schiller allerdings nicht aufgestellt, aber wir können uns seine Erkenntnistheorie wie bisher, so auch in den reifen Schriften aus einzelnen Bemerkungen konstruieren.

Schiller hatte zunächst die Überzeugung, daß auch Philosophie Wissenschaft sei im strengsten Sinne. Zunächst definiert er sie gleich den übrigen Wissenschaften. Sie hat die Aufgabe: „die Bilderschrift der Empfindungen zu erklären“ [1]) und soll ihren Resultaten nach übereinstimmen mit dem Weltbilde des naiven Menschen.[2]) Denn nur dann kann sie „allgemein überzeugen“, was Schiller als in ihrem „Begriffe“ liegend von ihr fordert.[3]) In diesen Sätzen liegt enthalten: auch Philosophie ist Wissenschaft; sie muß das gegebene Mannigfaltige der Natur analysieren, muß es in seine Grundbedingungen auflösen, „den Schein von dem Wesen trennen“,[4]) da „alle Natur nur Synthesis und Philosophie Antithesis ist“,[5]) d. h. da die Natur als ein Gegebenes uns ganz erscheint, die Philosophie aber dieses Ganze in der Methode des Denkens in gegensätzliche Teile zerlegt, weil es ihre Aufgabe ist, die Grenzen der Bewußtseinsgebiete scharf zu ziehen, die abgetrennten Gebiete selbst aber wieder systematisch einzuteilen; denn jedes Abgrenzen und Einteilen ist ein Entgegensetzen oder Unterscheiden, ist Antithesis.

Doch damit hätte die Philosophie keine andere Methode als alle Wissenschaften, und doch ist sie wiederum etwas von den Einzelwissenschaften Verschiedenes, Selbständiges; diese Selbständigkeit der Philosophie aber hatte erst Kant begründet, und in seinem System findet nun Schiller den eigenen Begriff der Philosophie am meisten erfüllt. Er schickt den Briefen über die ästhetische Erziehung das Bekenntnis voraus, „daß es grösstenteils Kantische

1) Üb. Anm. u. Würde S. 66, 24: „Der Philosoph . . . muß sich damit begnügen, zu den Anschauungen, in denen der reine Natursinn seine Entdeckungen niederlegt, die Begriffe aufzusuchen, oder m. a. W. die Bilderschrift der Empfindungen zu erklären.“

2) Ästh. Erz. 337, 30: „Man kann . . . ein Philosophem für irrig erklären, sobald dasselbe dem Resultat nach die gemeine Empfindung gegen sich hat.“ Vgl. Prol. 291: „sonst bleibt in Ansehung aller nur möglichen Erfahrung alles ebenso, wie wenn ich diesen Abfall von der gemeinen Meinung gar nicht unternommen hätte“.

3) Üb. naive u. sent. Dichtg. 510, 23: „allgemein zu überzeugen, was doch der Begriff einer Philosophie mit sich bringt . . .“

4) Ästh. Erz. 459, 25.

5) An Goethe 1795. Jonas IV, 96.

Grundsätze sind, auf denen die nachfolgenden Behauptungen ruhen werden".[1]) Er kennzeichnet Kants Lehre als das Bestreben, „die Empirie auf Prinzipien und die Spekulation auf Erfahrung zurückzuführen".[2]) Mit diesem Satze charakterisiert Schiller einerseits die systematische Aufgabe, die Kant sich gestellt hat, nämlich die prinzipielle Begründung aller Erfahrung; andererseits aber auch das historisch bedingte Ziel der kritischen Lehre, die Übergriffe des Sensualismus und der Metaphysik zurückzuweisen; Schiller erkennt im Kampfe gegen den Empirismus und gegen die Spekulation aber nicht nur die historische Tat Kants, sondern die Aufgabe aller wissenschaftlichen Philosophie überhaupt. Denn beide maßen sich an, auf ihre Weise „die Möglichkeit der Dinge zu erklären", beide fassen als Aufgabe der Philosophie im Gegensatz zu den Spezialwissenschaften, die die einzelnen Erscheinungen unter allgemeinere Gesetze bringen sollen, die Beantwortung der jenseits aller Wissenschaft liegenden und daher unlösbaren Frage nach dem „Wesen der Dinge", das für den einen in der Materie, für den anderen im Denken besteht. Für den kritischen Philosophen aber ist der Unterschied zwischen der Philosophie und den Spezialwissenschaften ein anderer: Diese müssen notwendig von Voraussetzungen ausgehen, um vorwärts zu kommen, die Philosophie aber prüft und begründet diese Voraussetzungen, und anstatt seine Aufgaben jenseits aller Erfahrung zu suchen, „begnügt sich die Transzendentalphilosophie, die Kenntnisse festzusetzen, aus welchen die Möglichkeit aller Erfahrung begriffen wird".[3]) Er nimmt die Gesamtheit menschlicher Erfahrung, sowie sie in Wissenschaft, Recht und Kunst niedergelegt ist, und stellt nun die Frage: auf Grund welcher Bedingungen ist dieser Inbegriff aller Erfahrung möglich, das heißt gültig? Mit dieser Erkenntnis bezeichnet Schiller die „kopernikanische Wendung" in der kritischen Philosophie: es handelt sich hier nicht mehr um die Möglichkeit der Dinge, sondern um die Möglichkeit einer allgemein gültigen Erfahrung von den Dingen,

1) Ästh. Erz. 275, 17.

2) ib. Anm. S. 325.

3) Ästh. Erz. 340, 27; vgl. Kr. d. r. V. 43: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt", sowie Prol. 296: „Wie ist die notwendige Gesetzmäßigkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung, oder wie ist die notwendige Gesetzmäßigkeit der Erfahrung selbst in Ansehung aller ihrer Gegenstände überhaupt a priori zu erkennen möglich?"

nicht um das Problem der Transzendenz, sondern um das Problem des Transzendentalen. Der „transzendentale Weg“ beruht darin, daß wir „durch Wegwerfung aller zufälligen Schranken uns der notwendigen Bedingungen ihres Daseins [der Menschheit — die wir hier als Einzelbeispiel für den allgemeinen Begriff „der Erscheinungen“ betrachten dürfen] zu bemächtigen suchen“.[1]) Also die transzendentale Methode sucht die notwendigen Bedingungen, die allen Erscheinungen als solchen gemein sind, die sie daher erst zu Erscheinungen machen — die transzendentale Methode sucht das a priori in den Erscheinungen. Schon früher[2]) hatte Schiller im Gegenstande überhaupt ein Problem erblickt, schon früher hatte er sich die Verschiedenheit der Gegenstände erklärt aus der Verschiedenheit des zu Grunde liegenden a priorischen Elementes, und er hatte sogar jene transzendentale Methode zu handhaben versucht; doch wird sich Schiller der Methode des eigenen Denkens und Tuns hier erst klar bewußt, nachdem er sie längst geübt hatte; wie alle Menschen eine lange Lebenszeit des Urteilens, Wirkens und Schaffens hinter sich haben, wenn zuerst die Selbsterkenntnis einsetzt.

Die transzendentale Methode wird ihm nun zum Inbegriff philosophischer Methode überhaupt, wenn er ganz allgemein von der „philosophischen Einsicht“ spricht,[3]) welche alles bedingte Wissen auf ein Unbedingtes zurückführt und an dem Notwendigen in dem menschlichen Geist alle Erfahrung befestigt. Also Philosophie überhaupt, als Lehre von den Prinzipien, kann nur Transzendentalphilosophie sein, diejenige Lehre, die beweist, daß Erfahrung ein Produkt des menschlichen Geistes ist, „denn wenn die Gesetze des menschlichen Geistes nicht auch zugleich die Weltgesetze wären, wenn die Vernunft endlich selbst unter der Erfahrung stände, so würde auch keine Erfahrung möglich sein“.[4]) Dieser

1) Ästh. Erz. 307, 24.

2) s. o. S. 6, 9 ff., 17 ff.

3) Üb. naive u. sent. Dichtg. 514, 5; vgl. Prol. 319: „Denn wir kennen Natur nicht anders als den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d. i. den Bedingungen der notwendigen Vereinigung in einem Bewußtsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen.“

4) Üb. naive u. sent. Dichtg. 514, 10; vgl. Prol. 294: „Sollte Natur das Dasein der Dinge an sich selbst bedeuten, so würden wir sie niemals, weder a priori noch a posteriori, erkennen können.“

Schluss scheint an seiner Stelle etwas unvermittelt und unbewiesen, wenn man nicht das Schiller-Kantische System vor Augen hat. Er erklärt sich, sobald man den Begriff der Erfahrung richtig faßt. Erfahrung ist „Einheit der Erkenntnis“,[1]) einen Gegenstand erkennen aber heißt, „daß wir einem Zustand unseres Subjekts objektive Gültigkeit beilegen“.[2]) Erfahrung ist Erkenntnis; Erkenntnis aber ist, wie der letzte Satz zeigt, nicht ein passives Aufnehmen von Bildern einer äußeren Welt, sondern eine Tätigkeit unseres Subjekts, ein Werk des Geistes. Sie kann nicht objektiv, nicht allgemein gültig, d. h. für jedermanns Urteil notwendig sein, sofern sie nicht etwas enthält, was über das Subjektive hinausgeht, etwas, was allen Subjekten eigen ist. Dieses Etwas kann nicht in der „Außenwelt“ zu finden sein, da diese von jedem Subjekt verschieden aufgefaßt werden kann — diese rein assoziative „Erfahrung“ liefert nur Einzelvorstellungen einzelner Subjekte, nichts Allgemeines und Notwendiges.[3]) So muß dies Allgemeine und Notwendige eine Idee sein, die die menschliche Vernunft selbst hineinlegt in das gegebene Empfindungsmaterial, und den Inbegriff dieses Gedachten Allgemeingültigen und Notwendigen nennt sie dann Gegenstand. Gegenstand ist ein Einheitsbegriff; die Empfindungen sind ewig etwas Mannigfaltiges. Folglich muß etwas da sein, was sie in Einheit zusammenfaßt, was den Gegenstand heraushebt[4]) — die Grundbedingung des

---

1) Ästh. Erz. 309, 27; vgl. Kr. d. r. V. 161: „Erfahrung — Einheit des empirischen Erkenntnisses in der Synthesis der Erscheinungen.“

2) Ästh. Erz. 313, 28; vgl. Prol. 298: „ . . . wenn wir Ursache finden, ein Urteil für notwendig allgemein gültig zu halten, . . . so müssen wir es doch für objektiv halten, d. i. daß es nicht bloß eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Subjekt, sondern eine Beschaffenheit des Gegenstandes ausdrücke.“

3) Üb. naive u. sent. Dichtg. 512, 20: „Die Regeln, die er [der Realist] sich aus einzelnen Erfahrungen bildet, gelten in ihrer ganzen Strenge genommen auch nur einmal . . . so ist eine komparative Allgemeinheit das Höchste, was der Realist in seinem Wissen erreicht . . .“ ib. 519, 28: „Woher bringst du aber jene Idee der Notwendigkeit? Aus der Erfahrung doch wohl nicht, die dir nur einzelne Naturwirkungen, aber keine Natur (als Ganzes) und nur einzelne Wirklichkeiten, aber keine Notwendigkeit liefert.“ Vgl. Kr. d. r. V. 29: „Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion), sodaß es eigentlich heißen muß: soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme.“

4) Ästh. Erz. 338, 29: „Aus einer bloßen Ausschließung würde in Ewigkeit keine Realität und aus einer bloßen Sinnenempfindung in Ewigkeit keine Vorstellung werden, wenn nicht etwas vorhanden wäre, von welchem ausgeschlossen

Gegenstandes ist die Einheit irgend eines Bewußtseins. „Die Tathandlung des Geistes", die den Gegenstand schafft, heißt „urteilen oder denken".[1]) Es wäre also eine Einheit der Erfahrung, d. h. ein notwendiger Zusammenhang der Erscheinungen, nicht möglich, wenn die Vernunft selbst unter der Erfahrung stände; denn die Einheit der Erfahrung ist nichts als das Grundgesetz des Denkens, das wir in das Material, welches unsere Vorstellungen uns liefern, hineinlegen und wieder daraus zu empfangen glauben. Schillers obiger Satz ist also begründet. Er setzt als ein echter „Transzendentalphilosoph" in diesem Satze die Grundbedingungen fest, „aus welchen die Möglichkeit der Erfahrung begriffen wird. Und da nun Erfahrung ebensowenig ohne jene Entgegensetzung im Gemüte als ohne die absolute Einheit desselben möglich wäre, so stellt er beide Begriffe mit vollkommener Befugnis als gleich notwendige Bedingungen der Erfahrung auf".[2]) Schiller hatte diese beiden Faktoren schon in den Körnerbriefen als Erfordernisse einer jeden Erfahrung aufgestellt;[3]) warum diese Aufstellung unabweisbar und notwendig war, das erkennt er erst hier, wo er nicht mehr, wie in den Briefen, neu Entdecktes begeistert verkündet, sondern es nach langsamem Durchdenken zu beweisen versucht.

Fassen wir Schillers Hauptsätze noch einmal zusammen: Philosophie ist Wissenschaft, wenn sie transzendental ist, d. h. wenn sie nicht nach der Möglichkeit der Dinge, sondern nach den Bedingungen einer allgemeingültigen, notwendigen Erfahrung fragt. Die oberste Bedingung einer solchen Erfahrung wäre die zusammenfassende Einheit eines Bewußtseins, die das ungeordnete Mannigfaltige der Empfindungen durch Einheitsfaktoren im Urteil zusammenfaßt und dadurch den Gegenstand erschafft.

b) Raum und Zeit. Die Kategorien.

Welches sind nun die Einheitsfaktoren, mit denen das Bewußtsein arbeitet? Schiller kennt zuerst die Anordnung der Materie

---

wird . . ." vgl. Kr. d. r. V. 112: „Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden, weil auf eine andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde."

1) Ästh. Erz. 338, 32.

2) ib. 340, 30.

3) s. o. S. 18 ff.

in Raum und Zeit.[1]) Während in den bisher besprochenen Schriften das Raumproblem noch unberührt war, zeigt sich hier an mehreren Stellen deutlich die Kantische Auffassung. Der absolute Raum und die absolute Zeit sind keine aus Einzelerfahrungen abstrahierten Vorstellungen oder Allgemeinbegriffe, sondern liegen schon jeder einzelnen Erfahrung vom empirischen Raum und der empirischen Zeit zu Grunde. Mit diesem Zugrundeliegen ist jedoch kein fertiges „Angeborensein" im Sinne Lockes gemeint, sondern der Newton-Kantische Gedanke, daß Raum und Zeit in ihrer reinen Gestalt die Ordnung, das Maß des empirischen Raumes und der empirischen Zeit darstellen, und daß zugleich mit der Erfahrung der relativen Räume und Zeiten die Idee des einzigen absoluten Raumes und der einzigen absoluten Zeit gegeben ist.[2]) Denn jeder relative Raum stellt sich dar als eine Einschränkung des unendlichen Raumes in der Idee, jeder Zeitmoment als eine Eingrenzung der absoluten gleichmäßig fließenden Zeit.[3]) Die einzelne Raumvorstellung entsteht freilich psychologisch mit der ersten Raumempfindung, aber die Idee des absoluten Raumes ist notwendig dazu, daß überhaupt eine Vorstellung von etwas räumlich Ausgedehntem zustande komme. Es ist also scharf zwischen psychologischer Entstehung und erkenntnistheoretischer Geltung geschieden, beiden wird nebeneinander ihr Recht gelassen; beide Forderungen gehen ebenso, wie Schiller es von der Schönheit und Sittlichkeit formuliert, „an dasselbe Objekt, obgleich von verschiedenen Instanzen der Beurteilung".[4])

---

1) Ästh. Erz. 309, 23: „[Der Mensch empfängt] die Materie als etwas außer ihm Befindliches im Raum und als etwas in ihm Wechselndes in der Zeit." Vgl. Kr. d. r. V. 51. „Vermittelst des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unseres Gemütes) stellen wir uns Gegenstände als außer uns und diese insgesamt im Raume vor . . . alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, [wird] in Verhältnissen der Zeit vorgestellt . . ."

2) Ästh. Erz. 339, 3: „Ehe wir im Raum einen Ort bestimmen, gibt es überhaupt keinen Raum für uns; aber ohne den absoluten Raum würden wir nimmermehr einen Ort bestimmen. Ebenso mit der Zeit. Ehe wir den Augenblick haben, gibt es überhaupt keine Zeit für uns; aber ohne die ewige Zeit würden wir nie eine Vorstellung des Augenblicks haben. Wir gelangen also freilich nur durch den Teil zum Ganzen, nur durch die Grenze zum Unbegrenzten, . . . aber wir gelangen auch nur durch das Ganze zum Teil, nur durch das Unbegrenzte zur Grenze . . ."

3) ib. 338, 22: „Um eine Gestalt im Raum zu beschreiben, müssen wir den endlosen Raum begrenzen; um uns eine Veränderung in der Zeit vorzustellen, müssen wir das Zeitganze teilen."

4) Üb. Anm. u. Würde 92, 29.

Wir hätten, wenn wir Schillers Sätze zusammenfassen, das Ergebnis Kants:[1]) „Der Raum ist kein Erfahrungsbegriff", sondern „eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt". Es bleibt noch die Frage übrig, ob Schiller Raum und Zeit gleich Kant als notwendige Formen der Sinnlichkeit, nicht aber als „diskursive Begriffe" gedacht hat. Daß Schiller die Lehre von der reinen Anschauung annahm, liegt erstens schon enthalten in der oben[2]) angeführten Stelle. Denn der Raum sowie die Zeit kann kein diskursiver Begriff sein, sobald wir nur einen einzigen Raum und eine einzige Zeit in der Idee und nur Einschränkungen beider in der Erfahrung kennen.[3]) Außerdem läßt sich Schillers Auffassung erschließen aus dem Satze:[4]) [die Einbildungskraft] . . . „erkennt . . . kein anderes Gesetz als den Zufall der Raum- und Zeitverknüpfung, denn diese ist der einzige Zusammenhang, der zwischen unseren Vorstellungen übrig bleibt, wenn wir alles, was Begriff ist, was sie innerlich verbindet, hinwegdenken". Sobald alles Begriffliche fortfällt, bleibt nur Raum und Zeit übrig — sie sind also nichts Begriffliches, und doch nach allem Früheren auch nichts Empirisches; sie können also nur als Formen der Sinnlichkeit, als reine Anschauung verstanden werden — und so wäre Schiller auch hierin Kritizist. Dem scheint der folgende Ausspruch zu widersprechen:[5]) „Die Zeit ist die Bedingung alles Werdens ist ein identischer Satz, denn er sagt nichts anderes als: die Folge ist die Bedingung, daß etwas erfolgt." Denn man könnte einwenden, Schiller habe hier fälschlich im Zeitbegriff die

1) Kr. d. r. V. 52.

2) S. 39 Anm. 3.

3) Vgl. Kr. d. r. V. 53: „Der Raum ist kein diskursiver oder wie man sagt allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raum gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Einschränkungen."

4) Üb. d. notwendigen Grenzen u. s. f. 390, 14. Die Stelle gehört zwar in einen rein ästhetischen Zusammenhang, ist aber so allgemein gehalten, daß sie sich auch erkenntnistheoretisch deuten läßt.

5) Ästh. Erz. 308, 33. Vgl. Kr. d. r. V. 173: „Denn nur an den Erscheinungen können wir diese Continuität im Zusammenhange der Zeiten empirisch erkennen — u. s. w."

Grundsätze der Relation mitgedacht. Allein Schiller übersah das gesamte Kantische System und wußte daher aus den Abschnitten vom System der Grundsätze des reinen Verstandes, daß die Zeitreihe als objektive Folge erst erschaffen wird durch das Kausalitätsgesetz, da dieses allein die Notwendigkeit der Folge als Verhältnis der Wirkung zur Ursache begründet; und so legte Schiller in den Begriff der Zeit als objektiver Folge den Kausalgedanken mit hinein.

Wir fühlen uns zu dieser Auffassung darum berechtigt, weil Schiller die Lehre von den Grundsätzen und Kategorien als äußerst wichtig erkannt und sicherlich verstanden hat. Denn einerseits ist er vollkommen vertraut mit den verschiedenen Kategorien und ihrem Verhältnis zueinander, sodaß er nach Art der damaligen Kantianer überall geistreich mit ihnen spielt. So stellt er fest, daß die naive und sentimentalische Empfindungsweise,[1]) „in ihrem höchsten Begriff gedacht, sich wie die erste und dritte Kategorie zueinander verhalten, indem die letztere immer dadurch entsteht, daß man die erstere mit ihrem geraden Gegenteil verbindet".[2]) [Schiller meint, daß zum Begriff des Naiven Einheit, Realität, Substanz und Inhärenz als Unabhängigkeit und Abhängigkeit zugleich und Möglichkeit gehört, daß dessen Gegenteil, der zersetzende Verstand, nur Vielheit, Negation, Ursache und ihre Wirkung, also Abhängigkeit, sowie Dasein oder Wirklichkeit kennt, und daß im erreichten sentimentalischen Ideal sich Allheit, Limitation, Gemeinschaft und Notwendigkeit zeigt.[3])] An einer anderen Stelle heißt es: „Sie bedenken nicht, daß die Bestimmtheit . . . der Schönheit . . . nicht in der Ausschließung gewisser Realitäten, sondern in der absoluten Einschließung aller besteht, daß sie also nicht Begrenzung, sondern Unendlichkeit ist."[4]) Hierin steckt ein deutliches Verstehen des limitativen Urteils, das durch Ausschließung einer einzigen Bestimmung eine unendliche Möglichkeit von Bestimmungen eröffnet, die Einsicht, daß Limitation der Einheitsbegriff ist, der im unendlichen Urteil wirksam ist. Diese Stellen ergeben, daß Schiller mit der inhaltlichen Bedeutung der einzelnen Kategorien, sowie mit ihrer Beziehung zueinander und ihrer Wirksamkeit im Urteil

1) Zur Sache ausführlich erst später.

2) Üb. naive u. sentim. Dichtg. 491 Anm., vgl. Prol. 325 Anm.: „Daß die dritte [Kategorie] aus der ersten und zweiten in einen Begriff verbunden entspringt . . ."

3) s. u. S. 96 ff.: Der Totalitätsbegriff.

4) Ästh. Erz. 337, 12; vgl. Kant über das unendliche Urteil Kr. d. r. V. 88.

völlig vertraut ist. Aber er hat auch das Wesentliche, ihren methodischen Sinn, verstanden, dies beweist der Satz:[1]) „Wir gelangen also nur durch Schranken zur Realität, nur durch Negation oder Ausschließung zur Position oder wirklichen Setzung . . . Aber aus einer bloßen Ausschließung würde in Ewigkeit keine Realität und aus einer bloßen Sinnenempfindung in Ewigkeit keine Vorstellung werden, wenn nicht durch eine absolute Tathandlung des Geistes die Negation auf etwas Positives bezogen und aus Nichtsetzung Entgegensetzung würde. Diese Handlung des Gemütes heißt urteilen oder denken." Das heißt: zur Realität gehört einerseits die Einschränkung einer Empfindung auf ein bestimmtes Abgegrenztes in Raum und Zeit, andererseits die Beziehung dieses Abgegrenzten auf einen Einheitsbegriff durch die „Tathandlung des Geistes", das Urteil. Der kategoriale Begriff der Realität erhält also seine Bedeutung durch seine Gegenständlichkeit schaffende Funktion im Urteil. Wir sehen also an der Kategorie der Realität, wie sich Schiller darüber klar ist, daß der systematische Wert der Kategorien im allgemeinen erst in ihrer Betätigung in Grundsätzen zum Ausdruck kommt, daß also für Schiller die Kategorien kein leeres Gedankenspiel sind, wie für die meisten damaligen Kantianer. Es liegt seiner ganzen Philosophie, wie wir später noch sehen[2]) werden, der Gedanke zu Grunde, daß wir Wirklichkeit schaffen mittelst der Formen unseres Geistes; welches diese Formen sind, wird im allgemeinen vorausgesetzt. Aber schon der Gedanke von der formenden Tätigkeit des Geistes fordert ein Verständnis für die Lehre von den Grundsätzen; was wäre auch sonst unter „Form" zu verstehen? So lesen wir z. B.: „Aus einem Sklaven der Natur, solange er sie bloß empfindet, wird der Mensch ihr Gesetzgeber, sobald er sie denkt. Was ihm Objekt ist, hat keine Gewalt über ihn, denn um Objekt zu sein, muß es die seinige erfahren — Soweit er der Materie Form gibt, ist er ihren Wirkungen unverletzlich . . ."[3]) oder es werden als Wechselbegriffe gebraucht „der reine idealische" Mensch[4]) und der „objektive" Mensch. Alles dies

1) Ästh. Erz. 338, 25.

2) s. u. S. 81 ff.

3) Ästh. Erz. 365, 20; vgl. Kr. d. r. V., 1. Ausgabe, S. 93: „Der reine Verstand ist also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich."

4) Ästh. Erz. 282, 4 u. ib. 284, 4.

beruht notwendig auf einer Gleichsetzung der Termini Form, Objektives, Ideenhaftes, auf der Anschauung: alles Objektive liegt in der Form oder im Gedachten — wir sind diesen Gedanken schon in den Körnerbriefen begegnet, wo von der formenden Tätigkeit der Vernunft die Rede war — und da die notwendige Voraussetzung dieser Schillerschen Grundlehre das Verständnis für die Bedeutung der Kategorien als Einheitsfaktoren in den Grundsätzen der Erfahrung ist, so scheint es berechtigt, die wenigen Stellen, die dies Verständnis auch im Einzelnen dokumentieren, als vollkommen beweiskräftig anzusehen.

c) Unsere Naturerkenntnis und ihre Grenzen.

Schon in den Körnerbriefen lag ein vollkommen ausgebildeter kritischer Begriff vom Gegenstande vor zugleich mit der daraus sich ergebenden Auffassung der Natur als der unendlichen Reihe der Bedingtheiten. In den Schriften der Reifezeit finden sich neue Formulierungen für beides, die die Begriffe abrunden und vervollständigen: „Alles Individuelle [in der Natur] . . . ist nur deswegen, weil etwas anderes ist . . . Aber eben diese gegenseitige Beziehung der Erscheinungen aufeinander sichert einer jeden das Dasein durch das Dasein der anderen, und von der Abhängigkeit ihrer Wirkungen ist die Stetigkeit und Notwendigkeit derselben unzertrennlich. Nichts ist frei in der Natur, aber auch nichts ist willkürlich in derselben.“ [1]) Hier wird aufs feinste verdeutlicht, wie jeder Gegenstand durch das Kausalgesetz geschaffen, wie er bestimmt wird in der Reihe der Naturerscheinungen als Wirkung einer vorhergehenden und als Ursache einer folgenden. Daher formuliert Schiller ganz kurz: „Natur — darunter verstehe ich den Kausal- und Finalzusammenhang der Dinge.“ [2]) Im theoretischen Sinne ist die Natur Kausalzusammenhang, Kette von Ursachen und Wirkungen, im praktischen Sinne Finalzusammenhang, d. i. Kette von abgezweckten Handlungen. Man sieht an dieser Definition das Ineinandergreifen der theoretischen und praktischen Philosophie

1) Üb. naive u. sent. Dichtung 512, 8; vgl. Prol. 343: „In der Erscheinung ist jede Wirkung eine Begebenheit, oder etwas, das in der Zeit geschieht, vor ihr muß nach der allgemeinen Naturgesetzgebung eine Bestimmung der Kausalität ihrer Ursache (ein Zustand derselben) vorangehen, worauf sie nach einem beständigen Gesetze folgt.“

2) An den Herzog von Augustenburg, Jonas III, 380; vgl. die eben Anm. 1 angeführte Stelle Prol. 343.

im Kritizismus: beide vereinigt der gleiche Naturbegriff einer durchgängigen Bedingtheit und Abhängigkeit. In beiden Fällen gibt es eine doppelte Betrachtungsweise der Natur, materialiter und formaliter: Inhalt des Naturbegriffs ist alles physisch und psychisch Erscheinende; seine Form aber ist Notwendigkeit,[1]) oder wie Kant definiert:[2]) „Natur materialiter betrachtet ist der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung" und „das Formale der Natur . . . ist . . . die Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung". Natur und notwendige Gesetzlichkeit sind auch bei Schiller Wechselbegriffe.

Da nun diese notwendige Gesetzlichkeit sich darstellt als durchgängige Bedingtheit, und da in der Reihe dieser völlig determinierten Erscheinungen sich kein Glied findet, das man als Letztes, Unbedingtes anzusehen berechtigt wäre,[3]) so ist uns ein Regressus ad infinitum aufgegeben. Zugleich ergibt sich die Unmöglichkeit, „durch Naturgesetze die Natur selbst zu erklären und von ihrem Reiche gelten zu lassen, was in ihrem Reiche gilt, und das Gemüt wird also unwiderstehlich aus der Welt der Erscheinungen heraus in die Ideenwelt, aus dem Bedingten ins Unbedingte getrieben".[4]) Das heißt: Da die Kette der Naturerscheinungen notwendig an irgend einem Anfangsglied befestigt werden muß, das selbständig, also unabhängig von Naturgesetzen oder frei ist, so versagen die Naturgesetze gegenüber dem Naturganzen, und dieser Begriff verlangt die Erhebung zu einer Idee, der Freiheitsidee. Damit schließt die Schillersche Erkenntnislehre.

Der Gegenstand der Erkenntnis hatte sich gezeigt als eine Größe in Zeit und Raum, als ein System von Begriffen, ein Relationsbegriff, der die Frage nach seiner Ursache und nach der Ursache dieser Ursache ins Unendliche treibt, bis wir uns selbst

---

1) Üb. Anmut u. Würde 106, 6: „[Die Natur] zog diese Angelegenheit, die dem Inhalte nach in ihr Gebiet gehört, auch der Form nach in dasselbe, indem sie in die Bestimmungen der Willkür Notwendigkeit legte."

2) Prol. § 16 u. 17 (S. 295/96).

3) Ästh. Erz. 362, 15: „Der Verstand bleibt ewig innerhalb des Bedingten stehen und fragt ewig fort, ohne je auf ein Letztes zu geraten."

4) Üb. d. Erh. 431, 9; vgl. Prol. 328: „Das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung ist aber selbst keine Erfahrung und dennoch ein notwendiges Problem für die Vernunft, zu dessen bloßer Vorstellung sie ganz andere Begriffe nötig hat als jene reinen Verstandesbegriffe, deren Gebrauch nur immanent ist, d. i. auf Erfahrung geht, soweit sie gegeben werden kann, indessen daß Vernunftbegriffe . . . transzendent werden."

durch die Idee eines Unbedingten und Letzten Halt gebieten. So gibt sich die menschliche Vernunft selbst ihre Grenzen. Sie vermochte nur, die Bedingungen der Erkenntnis aufzustellen, aber es bleibt ihr ewig versagt, darauf zu antworten, wie diese Bedingungen selbst möglich seien,[1]) da sie diese als das zu Grunde liegende Unbedingte nicht wiederum erklären, d. i. auf Bedingungen zurückführen kann.

So zieht Schiller seine Grenzlinie an derselben Stelle wie Kant: Die wissenschaftliche Frage, wie die Natur möglich sei, hat er erklärt; die metaphysische, warum nur allein diese Natur möglich sei, weist er als unberechtigt zurück.

2. Die Grundlagen der Ethik.

a) Die Bedeutung der Kantischen Ethik für Schillers Philosophie überhaupt.

Wir haben im ersten Teil dieser Arbeit gesehen, welch großen Einfluß gerade die Ethik Kants auf Schillers philosophische Entwicklung ausübte. Vielleicht ist es aber bisher noch nicht klar genug geworden, daß alle diese Schriften der Anfangsperiode eigentlich nur bei einem beständigen Im-Auge-Behalten ethischer Gesichtspunkte ganz verständlich werden können. Denn schließlich beruht gerade die Unklarheit der Anfangsschriften darauf, daß das Ethische sich überall vordrängt und das Eigentümliche des Ästhetischen erstickt, weil Schiller hier, obwohl es sich um sein eigenstes Gebiet, um die Tragödie handelt, noch nicht fähig ist, sich freizumachen von der Rücksicht auf die Ethik. In den Körnerbriefen zeigt sich dann, daß Schiller Kants theoretische Philosophie und Ästhetik, ja daß er überhaupt das ganze System mit einem Male darum versteht, weil er den Zentralpunkt der Ethik, den Autonomiegedanken, in seiner Tragweite erfaßt. Zugleich errichtet er dort auf diesem Kantischen Prinzip der Autonomie oder Freiheit sein eigenes ästhetisches System, seine Lehre von der „Freiheit in der Erscheinung". Und schließlich zeigen sich schon dort in der engen Verbindung von ethischer und theoretischer Philosophie die Ansätze der späteren Schillerschen Metaphysik.

---

1) Ästh. Erz. 342, 31: „[Empfindung und Selbstbewußtsein entspringen] völlig ohne Zutun des Subjekts, und beider Ursprung liegt ebensowohl jenseits unseres Willens als er jenseits unseres Erkenntniskreises liegt."

Was war es nun eigentlich, was Schiller an der Ethik Kants so tief ergriff? Um dies zu begreifen, müssen wir uns kurz den Gedankengang Kants vergegenwärtigen:[1]) Die Ableitung war so einfach gewesen: Kant hatte das Grundgesetz zu definieren gesucht, das unsere moralischen Handlungen konstituiert; dieses mußte gleich den Gesetzen der Natur objektiv, allgemeingültig sein. Weil es sich um ein Gesetz für das Begehrungsvermögen oder für den Willen des Menschen handelte, so mußte dieses Objektive und Allgemeingültige das für den Willen eines Jeden notwendig zu Begehrende sein. Da es aber keinen Gegenstand gibt, der allen Menschen als der begehrenswerteste erscheint, so durfte das Gesetz nicht sagen: wenn du dies begehrst, so mußt du jenes tun; sondern es mußte von allem zu Begehrenden abstrahieren; es durfte nicht unter gewissen Bedingungen, hypothetisch, sondern es mußte unbedingt, kategorisch gebieten — es konnte also nur lauten: Handle nicht, als wenn du abhängig wärest von deiner subjektiven begehrenden Natur, sondern handle, als wärest du von dieser unabhängig: handle frei, denn nur dann hast du das Recht zu wünschen, daß die Gesinnung deines Handelns allgemein, daß sie zum Naturgesetz werde. Es ergab sich somit für Kant notwendig die Identität der Begriffe Sittlichkeit, Freiheit des Willens und Selbstgesetzgebung oder Autonomie.

Schiller wurde von dieser Lehre aufs tiefste ergriffen. Er war von Natur ein leidenschaftlich auf das Sittliche gerichteter Charakter, was uns jede seiner Jugenddichtungen verrät. Er begriff gerade dasjenige, was den meisten Zeitgenossen Kants entging: das Erhebende und Große des Kantischen Sittengesetzes als des selbstgegebenen Gesetzes. So war es zuerst die Ethik, die er sich ganz zu eigen machte, und deren Gedanken er zuletzt übertrug auf das, was ihm am nächsten lag.

b) Schillers Begriff der Ethik.

Wir wollen nun im einzelnen verfolgen, was sich von ethischen Ideen in Schillers reifen Schriften findet, und zu welchem Begriff von Ethik sie sich zusammenschließen. An den Eingang stellen wir ein Wort, mit dem Schiller selbst seine Stellung zu Kant präzisiert:[2]) „Ich bekenne gleich vorläufig, daß ich im Hauptpunkt

1) Vgl. Grundleg. zur Metaphysik der Sitten.

2) Jonas III, 399, an den Herzog von Augustenburg.

der Sittenlehre vollkommen Kantisch denke. Ich glaube nämlich und bin überzeugt, daß nur diejenigen Handlungen sittlich heißen, zu denen uns bloß die Achtung für das Gesetz der Vernunft[1]) und nicht Antriebe bestimmten, wie verfeinert[2]) diese auch seien und welch imposante Namen sie auch führen. Ich nehme mit den rigidesten Moralisten an, daß die Tugend schlechterdings auf sich selbst ruhen müsse und auf keinen von ihr verschiedenen Zweck zu beziehen sei. Gut ist (nach den Kantischen Grundsätzen, die ich in diesem Stück vollkommen unterschreibe) gut ist, was nur darum geschieht, weil es gut ist".[3]) Es ist sonderbar, daß man angesichts dieses Bekenntnisses einen großen Gegensatz Schillers zu Kant hat konstruieren wollen. Ist er doch „im Hauptpunkt der Sittenlehre" Kantianer. Und wenn wir die weiteren Worte betrachten, durch die er diesen Hauptpunkt kennzeichnet, so finden wir: auch ihm ist Sittlichkeit nichts anderes als Selbstbestimmung nach dem Gesetz der praktischen Vernunft, nicht aber ein Getriebensein von Neigungen irgend welcher Art. Sittlich handeln ist handeln nur aus Achtung[4]) fürs Gesetz der Vernunft. Dieses Gesetz aber lautet: „Dem moralischen Menschen soll die bloße Gesetzmäßigkeit zum Gesetze dienen",[5]) weil sie allein ein „Unbedingtes" ist; und nur auf dieses ist doch der „reine moralische Trieb gerichtet".[6])

1) Grundleg. 400: „Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz."

2) Kr. d. pr. V. 39: „Welches [moralische Gefühl] . . . allen Begriff der Pflicht ganz aufheben und an deren Statt bloß ein mechanisches Spiel feinerer, mit den gröberen bisweilen in Zwist geratender Neigungen setzen würde."

3) Diese Formulierung findet sich nicht bei Kant, doch vgl. Grundleg. 413: „Alle Imperativen sagen, daß etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, daß es zu tun gut sei."

4) Zum Begriff der Achtung: Üb. Anm. u. Würde 119 Anm.: Achtung „ist ein Gefühl des Abstandes des empirischen Willens vom reinen". Vgl. Kr. d. U. 257: „Das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist, ist Achtung." s. auch Üb. d. notwendigen Grenzen u. s. w. 410, 7. Achtung „ein Gefühl, welches nur für das Gesetz und was demselben entspricht, kann empfunden werden".

5) Ästh. Erz. 280; vgl. Grundleg. 421: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde."

6) Ästh. Erz. 301, 25: „Der reine moralische Trieb ist aufs Unbedingte gerichtet." Vgl. Grundleg. 416: „Denn nur das Gesetz führt den Begriff einer unbedingten und zwar objektiven und mithin allgemeingültigen Notwendigkeit bei sich."

Denn[1]) die Neigung kann bloß sagen: „Das ist für dein Individuum und für dein jetziges Bedürfnis gut; aber dein Individuum und dein jetziges Bedürfnis wird die Veränderung mit sich fortreißen; und was du jetzt feurig begehrst, dereinst zum Gegenstande deines Abscheus machen. Wenn aber das moralische Gefühl[2]) sagt: „Das soll sein", so entscheidet es für immer und ewig . . . wenn du . . . Gerechtigkeit ausübst, weil sie Gerechtigkeit ist, so hast du einen einzelnen Fall zum Gesetz für alle Fälle gemacht, einen Moment in deinem Leben als Ewigkeit behandelt." Also auf die Neigung, die Selbstliebe, den Glückseligkeitstrieb, läßt sich kein allgemeingültiges Sittengesetz aufbauen, weil dann nichts entsteht als ein „Ideal der Begierde",[3]) ein Recht, das auf Kosten der Gesamtheit für das Wohl des Einzelwesens sorgt, eine subjektive Maxime, kein objektives Gesetz. Denn allgemeingültig handeln wir ja nur, wenn wir „das Objektive zum Bestimmungsgrunde unseres Zustandes machen",[4]) objektiv geboten aber ist nur eine Handlung, die durch reine Form (oder, wie Schiller sagt, den „Formtrieb")[5]) geboten ist. So wäre auch für Schiller das Sittengesetz das rein formale, unbedingte, und, weil von allen Neigungen des Subjekts abstrahierend, das einzig objektive Gebot alles menschlichen Handelns.

Mit der Abstraktion von allen Neigungen des Subjekts aber wird eine mögliche Unabhängigkeit von Naturbestimmungen — es wird Freiheit des Willens gefordert. Diese „negative" Freiheit des Willens ist als Quelle aller sittlichen Handlungen zugleich aufs höchste positiv. Denn durch sie allein hat der Mensch „das Vorrecht, in den Ring der Notwendigkeit, der für bloße Naturwesen unzerreißbar ist, durch seinen Willen zu greifen und eine ganz

---

1) Ästh. Erz. 314.

2) Die Sprache ist hier, wie es häufig bei Schiller geschieht, psychologisch, und daher zu irrtümlichen Ausdeutungen verleitend, denen jedoch der Zusammenhang, der in reinster Form die abstrakten Gedanken Kants zum Ausdruck bringt, völlig widerspricht.

3) Ästh. Erz. 361: „Alle unbedingte Glückseligkeitssysteme — ein Ideal der Begierde."

4) Ästh. Erz. 313, 28; vgl. die oben S. 47 Anm. 6 angeführte Stelle Grundleg. 416.

5) Über den Formtrieb s. u. S. 90 ff.; vgl. Kr. d. pr. V. 27, Lehrsatz 3: „Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche denken, die nicht der Materie, sondern bloß der Form nach dem Bestimmungsgrund des Willens enthalten."

frische Reihe von Erscheinungen in sich selbst anzufangen".[1]) Aber auch nur „seine Fähigkeit, als ein sittliches Wesen zu handeln, gibt dem Menschen Anspruch auf Freiheit".[2]) Darum ist sie das den Menschen Auszeichnende und Erhebende, darum ist es sein größter Stolz, sagen zu dürfen: „Ich will". Schiller wird nicht müde, die Freiheit als das herrlichste Geschenk, das dem Menschen zu teil ward, zu preisen[3]) — ist sie doch dasjenige, was ihm seine Würde gibt. Alle Wirkung in der Natur ist als bedingt meßbar, bestimmbar und durch Gleichartiges ersetzbar; sie hat einen relativen Wert, einen Preis. Der Mensch allein hat etwas unermeßlich Großes, Unersetzliches in sich an dem selbstgegebenen Sittengesetz, er hat absoluten Wert, hat Würde.[4]) Alles in der Natur ist nur Durchgangsstadium für etwas anderes, ist nur Mittel, nur Zweck für ein Kommendes; der Mensch allein als Träger des Sittengesetzes ist absoluter Zweck,[5]) drum muß sich alles dem höchsten Endzweck fügen, den die Vernunft in seiner Persönlichkeit [d. i. in seinem sittlichen Selbst] aufgestellt hat.[6]) So hätten wir bis in die Details hinein eine Übereinstimmung zwischen Schiller und Kant über den Begriff des Sittlichen: Sittlichkeit, Freiheit des Willens, Autonomie, Selbstzweck und Persönlichkeit stehen in einem unlösbaren Zusammenhange.

Nur über den Begriff der Freiheit herrscht auch hier bei Schiller noch keine volle Klarheit. Es liegt eine seltsame Ironie darin, daß Schiller den Freiheitsbegriff, um ihm größere Wirklichkeit zu geben, zum metaphysischen, also „unwirklichen" macht, indem er ihn aus der kritischen Idee in ein Seiendes umwandelt.

---

1) Üb. Anm. u. Würde 88, 4.

2) Jonas III, 335, an d. Herzog von Augustenburg; vgl. Kr. d. pr. V. 4, Anm.: „Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht) anzunehmen."

3) Vgl. den Aufsatz über das Erhabene. Goed. 214 ff.

4) Üb. naive u. sent. Dichtg. 516: „Der Realist wird fragen, wozu eine Sache gut sei, und die Dinge nach dem, was sie wert sind, zu taxieren wissen; der Idealist wird fragen, ob sie gut sei, und die Dinge nach dem taxieren, was sie würdig sind." Vgl. Grundleg. 434: „Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde."

5) Jonas III, 332 an d. Herzog v. Augustenburg: „Der Mensch [wird] als Selbstzweck respektiert." Vgl. Grundleg. 429: „Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst."

6) Ästh. Erz. 279, 28.

Denn er bezeichnet zwar die Freiheit gleich Kant als etwas „Übersinnliches", was „nie erscheint",[1]) also als in der Erfahrung nicht erweisbar; (denn auch eine sittliche Handlung steht ja als Erscheinung alsbald unter Naturgesetzen, und die Freiheit des Willens zeigt sich nur in der Gesinnung, die eine Tat vollbrachte, nicht aber in der Tat selbst). Doch an anderen Stellen nimmt er wieder eine als Factum zu beweisende Freiheit an[2]) oder spricht von einem Willen, der seine vollständige Freiheit tatsächlich behauptet. Seinen Grund findet dieser metaphysische Freiheitsbegriff in Schillers metaphysischem System überhaupt, wie wir im folgenden Teil zeigen wollen. Doch ist sich Schiller dieser Abweichung von Kant überhaupt nicht bewußt.

c) Der sittliche Mensch in seiner Erscheinung.

Bewußt wurde sich Schiller einer anderen Abweichung von Kant. In dem Aufsatz über Anmut und Würde[3]) stellt er sich selbst in einen Gegensatz zu ihm. Man hat diese Stelle sehr falsch verstanden, und diesen Gegensatz auf den Schillerschen Begriff der Sittlichkeit im Unterschiede zum Kantischen bezogen. Doch eine solche Verschiedenheit der Auffassung des Begriffes Sittlichkeit kann, wie wir gesehen haben, zwischen Kant und Schiller unmöglich bestehen.[4]) Schillers bekannte „Polemik" richtet sich nur gegen die Ausdeutung, die Kants Ethik infolge seiner Darstellung erfahren mußte, sobald man sich den sittlich handelnden Menschen in der Erscheinung dachte. Kant hatte nichts angestrebt als eine sichere Definition des Begriffs Moral; er hatte nur aufdecken wollen, was von jedem Menschen unbewußt mitgedacht wird, der ein moralisches Urteil fällt. Schillers Forderungen aber erstrecken sich auf etwas ganz anderes; daher berühren sie die ethische Grundlage nicht, sondern einzig und allein auf das Ästhetische

---

1) Ästh. Erz. 280, 33: „In seinem sittlichen Charakter . . . weil er frei ist und weil er nie erscheint." Grundleg. 455. „Gleichwohl ist diese Freiheit kein Erfahrungsbegriff."

2) Vgl. z. B. in dem Aufsatz über das Erhabene das Beispiel 221, 22: „Man muß also jeder natürlichen Erklärung entsagen."

3) Goed. S. 98 ff.

4) Dies ist längst ausführlich nachgewiesen bei Kühnemann, Einl. zu Schillers philos. Schriften 40 ff., sowie Kants u. Schillers Begründ. d. Ästhetik 99. Ferner in der Abhandlung von Karl Vorländer, Ethischer Rigorism. u. sittl. Schönheit (vgl. S. 2 Anm. 4).

und Psychologische[1]) gerichtet, gehören sie in das Gebiet der angewandten Ethik. Er bekennt dies selbst in dem Satze:[2]) „Ich hoffe, dadurch noch nicht zum Latitudinarier zu werden, daß ich die Ansprüche der Sinnlichkeit, die im Felde der reinen Vernunft und bei der moralischen Gesetzgebung völlig zurückgewiesen sind, im Felde der Erscheinung und bei der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht noch zu behaupten versuche." Nachdem Kant gezeigt hatte, was Sittlichkeit ist, fragt Schiller nach der Sittlichkeit in der Erscheinung, fragt er, wie ein Mensch sich darstellen müßte, wenn er zugleich ethisch und ästhetisch handeln würde. Es ist hier die Rede von der Darstellung, nicht aber vom Begriff der Sittlichkeit. Ist nun Schönheit Freiheit in der Erscheinung, so muß der sittliche Mensch dann schön wirken, wenn bei seinen Handlungen sein sinnliches Äußere nicht vom Willen bezwungen, sondern gleichsam durch sich selbst bestimmt erscheint, wenn er seine Pflicht so erfüllt, als wenn es mit Neigung geschähe.[3]) Diese ist niemals Beweggrund der sittlichen Handlung, kann aber sehr wohl ihre Begleiterin sein, oder mit Schillers Worten: „Es gibt . . . kein moralisches, aber es gibt ein ästhetisches Übertreffen der Pflicht."[4]) Wir vergleichen hiermit den Kantischen Ausspruch:[5]) „Jenes Gesetz aller Gesetze [Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst] stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die Sittlichkeit in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch ein Urbild ist, welchem wir uns zu nähern und in einem ununterbrochenen aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen. . . . Denn da es ein Geschöpf . . . ist, so kann es niemals von Begierden und Neigungen ganz frei sein, die es . . . jederzeit notwendig machen, in Rücksicht auf dieselben die Gesinnung seiner Maximen auf moralische Nötigung . . ., nicht auf die Liebe, die keine innere Weigerung gegen das Gesetz besorgt, zu gründen, gleichwohl aber diese letztere, nämlich die bloße Liebe

1) Ich verweise hierfür auf Kühnemann l. c. und besonders noch auf das grundlegende Kapitel: Kant und Schiller in der radikalen Verschiedenheit ihrer Interessen und Methoden (Kants u. Sch. Begr. d. Ästh. 89 ff.), und begnüge mich mit einer kurzen Zusammenfassung des Sachverhalts.

2) Üb. Anm. u. Würde 99, 6.

3) Vgl. außer der angeführten Stelle in Anm. u. Würde S. 98 ff. besonders noch die Strophen 10 und 11 des Gedichtes: „Das Ideal und das Leben".

4) Ästh. Erz. 357, Anm.

5) Kr. d. pr. V. 83/84.

zum Gesetz (da es alsdann aufhören würde, Gebot zu sein, und Moralität, die nun subjektiv in Heiligkeit überginge, aufhören würde, Tugend zu sein) sich zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziel seiner Bestrebungen zu machen." Auch Kant erhebt hier jenseits der Ethik die Forderung: „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen", auch er errichtet über dem Gebote des Sittengesetzes das Ideal versöhnender Liebe. Kant und Schiller nennen nur das Gleiche mit verschiedenen Namen; für Schiller ist es Schönheit, für Kant Religion. So gipfeln also Ästhetik und Religion im gleichen Idealgedanken, weil es im Wesen beider begründet liegt, aus der Idee die dargestellte Idee, das Individuum zu machen. Schiller spricht die Erkenntnis von dieser ähnlichen Bewußtseinsrichtung im Religiösen und Ästhetischen selbst aus in den Worten:[1]) „Hält man sich an den eigentümlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der Aufhebung des Gesetzes, des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also, in seiner reinen Form, Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen, und in diesem Sinn die einzige ästhetische Religion." Man hat von einem Hinausgehen Schillers über die Ethik Kants gesprochen[2]) und damit den Geist seiner Ausführungen mißverstanden; dies liegt auch hier, wie beim Begriffe von der „objektiven Schönheit" zwar zu einem kleinen Teil an Schillers Ausdrucksweise und seiner nicht ganz klaren Selbsterkenntnis,[3]) zum größeren Teil aber an seinen Interpreten, die

1) An Goethe 17. 8. 95. Jonas IV, 236.

2) Vgl. Kuno Fischer, Schiller als Philosoph, S. 263 ff., bes. 272 und auch die neueren Werke von Otto Harnack, Die klassische Ästhetik der Deutschen (S. 50), Julia Wernly, Prol. z. einem Lexikon d. ästh.-eth. Terminologie Fr. Sch. S. 5 und 8, Oscar Walzel, Einl. zu Schillers philosophischen Schriften, Saecular-Ausgabe Bd. XI, XL.

3) Wenigstens gilt dies von Anmut und Würde. Dagegen ist „Das Ideal und das Leben" völlig klar und beweisend für die ästhetische Bedeutung der Schillerschen Forderung, wie Humboldt richtig erkannte (vgl. seinen Brief vom 21. 8. 95. Briefwechsel zwischen Schiller u. W. v. Humboldt. Stuttg. Cotta. S. 88). „Der Sinn nämlich, denke ich, kann kein anderer als folgender sein: Der bloß moralisch ausgebildete Mensch gerät in eine ängstliche Verlegenheit, wenn er die unendliche Forderung des Gesetzes mit den Schranken seiner endlichen Kraft vergleicht. Wenn er sich aber zugleich ästhetisch ausbildet, wenn er sein Inneres vermittelst der Idee der Schönheit zu einer höheren Natur umschafft, sodaß Harmonie in seine Triebe kommt, und was vorher ihm bloß Pflicht war, freiwillige Neigung wird, so hört jener Widerstreit in ihm auf . . .

Schillers Wendung ins Metaphysische, die nur in der leisen Wandlung des Freiheits- und Willensbegriffes liegt, auf die gesamte Grundlage seiner Ethik bezogen und diese dadurch entstellten. Denn diese Grundlage ist und bleibt gleich der theoretischen die Lehre Kants. Allerdings wendet sich von ihr aus Schillers Interesse sofort auf das Ästhetische einerseits und auf das persönlich Menschliche andererseits — von der Kantischen Begründung geht er über zur Anwendung der Prinzipien auf den Menschen und sein Leben. „Kant ist Systematiker, Schiller ist ein systematisch geschulter Psycholog.“ [1]) Wir bezeichnen hier mit dem Worte Psychologie nicht die beschreibende oder experimentelle Naturwissenschaft von den Elementen eines jeden menschlichen Bewußtseins, auch nicht diejenige philosophische Richtung, die mit psychologischen Methoden und Begriffen Probleme zu lösen sucht, die diesen Methoden unzugänglich sind, und die man daher kritisierend „Psychologismus“ [2]) zu nennnen pflegt, sondern die Geisteswissenschaft von dem Kulturbewußtsein der Menschheit in ihren einzelnen Entwicklungstadien — nicht den historischen,[3]) sondern denjenigen Stadien der Entwicklung, die als regulative Prinzipien jeder historischen Entwicklung zu Grunde liegen. Es gibt eine solche Psychologie, denn die Historiker aller Gebiete setzen sie voraus: Die Lehre nämlich von einer historischen Entwicklung aller Wertbegriffe, oder kurz gesagt: Die Kulturpsychologie. In diesem Sinne, und nur in diesem, ist Schiller Psychologe.

3. Schillers metaphysische Lehre von Person und Zustand und ihren Erscheinungsweisen.

a) Person und Zustand.

Kant hat als Kritiker die Kulturgebiete geteilt in verschiedene Felder, deren jedes das Bewußtsein durch die Arbeit einer eigentümlichen Methode erschuf. Schiller hatte, wie wir sahen, diese Scheidung als eine notwendige zur Begründung wissenschaftlicher Philosophie begriffen und sich zu eigen gemacht. Doch zugleich

1) Vgl. Kühnemann, Kants u. Sch. Begr. d. Ästh. S. 95.

2) Die Einwände von Bernhard Karl Engel, Schiller als Denker, Prolegomena zu Schillers philosophischen Schriften, Berlin, Weidmann 1908, gegen den oben zitierten Kühnemannschen Satz, beruhen lediglich auf dieser Identifizierung von Psychologie in unserem Sinne und Psychologismus und erledigen sich daher von selbst.

3) s. u. S. 124.

regt sich in ihm, vor dem die gesamte Kantische Lehre als ein Ganzes sich ausbreitet, die Frage: Da alle jene verschiedenen Methoden doch nur Betätigungsweisen des einen Bewußtseins sind, wie müßte jenes Menschheitsbewußtsein erscheinen in seiner Einheit, wie müßte es sich zusammenfassen, wie müßte es sich darstellen lassen? Wenn nun Kant die Methode jedes Einzelgebietes regelte durch ein Endgesetz für ihre Entwicklung, durch die Idee, so sucht Schiller die Gesamtentwicklung aller Bewußtseinsmethoden zu vereinigen in der Idee in individuo oder im Bilde des Ideals, und so erhebt sich über der Kritik eine neue Metaphysik, die nichts anderes ist als gelebter, geschauter und dargestellter kritischer Idealismus. Diese Metaphysik ist das eigentümliche Werk eines Philosophen, der zugleich künstlerisch schaffender Mensch ist,[1]) für den „die menschliche Natur ein verbundeneres Ganze" ist, „als es dem Philosophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen".[2])

Die neue Synthese der Bewußtseinsrichtungen vollzieht sich zuerst durch die Betrachtung des Theoretischen und Praktischen unter dem gleichen Gesichtspunkte. Dieser Gesichtspunkt ist der Autonomiegedanke. Schon in den Körnerbriefen[3]) wird stark betont, daß die theoretische und praktische Gesetzlichkeit Selbstbestimmung, Selbstgesetzgebung sei, ein Gedanke, der von Schiller als die größte Tat der kritischen Philosophie bezeichnet wird. Zugleich werden ethische und theoretische Gesetzlichkeit gedacht als Aktivitäten, durch die der Geist einen gegebenen Stoff formt, als „Formen" der Vernunft oder als der Inbegriff aller Tätigkeit im Gegensatz zum bloßen Leiden, das wir im reinen Empfindungszustand sowohl als beim bloß naturgesetzlichen Handeln erfahren. Aber auch dies Leiden ist ja ein eigentümliches Verfahren des Bewußtseins, und so müßten sich Leiden und Tätigkeit verbinden zu einer neuen Einheit, die beide an sich erfährt. Für Kant war diese Einheit ein notwendig zu abstrahierender Begriff: Die Einheit des Bewußtseins, die dem Punkte des Mathematikers glich; denn sie war

1) Schiller ist also auch in der philosophischen Darstellung, seiner eigenen Forderung getreu, ein naives Genie [vgl. üb. naive u. sent. Dichtg. 437: „Naiv muß jedes wahre Genie sein oder es ist keines."], d. h. er sieht sein Objekt als geschlossenes, in sich vollendetes Ganzes; vgl. Kühnemann, Kants u. Sch. Begr. d. Ästh. 145 ff.

2) Üb. Anm. u. Würde 102, 16.

3) s. o. S. 19 ff.

unausgedehnt und unwirklich, und allein bedeutungsvoll als das Zentrum aller der Richtungslinien, die von ihr ausgingen. Schiller aber hält den Gedanken fest, daß dieser Einheitspunkt ja das repräsentiert, was wir das Bewußtsein, d. h. das Gesamtleben des Menschen nennen; so wird aus der bloßen Bedingung aller Bewußtseinsrichtung für ihn notwendig ein Seiendes, Absolutes und Letztes; aus dem Begriff der Einheit des Bewußtseins wird für ihn die Ideal-Anschauung der denkenden, handelnden und künstlerisch schaffenden Menschheit.[1])

Wir wollen versuchen, diesen Entwicklungsprozeß durch seine Stadien zu verfolgen. Die Wendung zur Metaphysik vollzieht sich zuerst in der Abhandlung „über Anmut und Würde" mit der Einführung des Begriffes Person für die Einheit des Bewußtseins. Hier ist der Begriff noch nicht durchgebildet; es wird hauptsächlich die praktische Seite des Bewußtseins[2]) damit bezeichnet. „Person, ein Wesen . . ., welches selbst Ursache und zwar absolut letzte Ursache seiner Zustände sein, welches sich nach Gründen, die es aus sich selbst nimmt, verändern kann."[3]) Das heißt vorläufig noch nichts anderes als: Die Person ist die praktische Vernunft, die reine Intelligenz[4]) oder wie Schiller sagt:[5]) „Das freie Prinzipium im Menschen." Doch gleichzeitig findet eine Erweiterung des Begriffes statt; die Person wird identifiziert mit dem Geist; dieser aber „erstreckt sich soweit, als die Natur technisch ist",[6]) er bestimmt die Werkzeuge des Willens „nicht bloß absichtlich, wenn er handelt, sondern auch unabsichtlich, wenn er empfindet". Hierin steckt eine Unklarheit, die im späteren System Schillers verschwindet; denn an der angeführten Stelle kann der Geist kaum etwas anderes bedeuten als das psychologische Ich, den Inbegriff aller Lebensäußerungen nicht nur des Menschen, sondern aller

1) Vgl. Kühnemann, Einl. zu Sch. philos. Schr. 64 ff.

2) Über die Beziehung zu Reinhold später.

3) Üb. Anm. u. Würde 77, 22.

4) Kr. d. pr. V. 87: . . . Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also als zur Sinnenwelt gehörig ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört. Vgl. auch Kr. d. pr. V. 114: sofern sich die handelnde Person zugleich als Noumenon betrachtet (als reine Intelligenz . . .).

5) Üb. Anm. u. Würde 78, 33.

6) Üb. Anm. u. Würde 77, 35.

organischen Natur überhaupt. Person, Geist und psychisches Erleben sind dasselbe; dies kommt von der schon früher erwähnten Gleichsetzung des freien Willens mit dem willkürlichen Begehren; denn nun wird alles Psychologische als „frei" aus dem Gebiet des naturgesetzlich Bestimmten ausgeschlossen. Der Begriff des Lebens, wie ihn Schiller später faßte, ist hier noch nicht klar herausgearbeitet.

Diese Fassung wird an den Hauptstellen seiner Grundlehren im 9. und 19. Brief seiner ästhetischen Erziehung des Menschen[1]) dargestellt. Hier entwickelt er zwei scharf geschiedene Gegensatzbegriffe, Person und Zustand,[2]) zugleich als hypothetische Grundlagen möglicher Erfahrung und möglicher Sittlichkeit sowie als reale Erscheinungsweisen des lebendigen Menschen.

Zuerst hören wir nur: Die Person ist das Bleibende, der Zustand das Wechselnde im Menschen. „Person und Zustand, das Selbst und seine Bestimmungen, die wir uns in dem notwendigen Wesen als eins und dasselbe denken, sind ewig zwei in dem endlichen."[3]) Hiernach sind Person und Zustand die Bezeichnungen für Verstand und Sinnlichkeit, die Grundlagen aller Erfahrung; wir merken auch etwas von der Kantischen Lehre, daß wir uns zwar einen intuitiven Verstand denken können, in einem nicht menschlichen Wesen, daß wir mit unserem diskursiven Verstande jedoch nicht die geringste Vorstellung damit verbinden. Schiller stellt also hier, wie es scheint einfach nach seinem Programm als Transzendentalphilosoph, die Grundlagen fest, durch die Erfahrung möglich wird. Er fährt fort: „Zugleich mit der unveränderlichen Einheit des Selbstbewußtseins ist das Gesetz der Einheit für alles, was für den Menschen ist und für alles, was durch ihn werden soll, für sein Erkennen und Handeln aufgestellt."[4]) Hier wird in mustergültiger Weise die Person definiert als das gedachte notwendige Gesetz der Zusammenfassung des Mannigfaltigen unter

---

1) Goed. 299 ff. u. 338 ff.

2) Über Fichtes Anteil an dieser Entwicklung vgl. unten.

3) Ästh. Erz. 308, 5; vgl. Kr. d. r. V. 212: „Aber für den menschlichen Verstand ist er [der Grundsatz: ich denke] doch unvermeidlich der erste Grundsatz, sodaß er sich sogar von einem andern möglichen Verstand, entweder einem solchen, der selbst anschaute, oder wenngleich eine sinnliche Anschauung, aber doch von anderer Art als die im Raume und der Zeit zu Grunde liegend besäße, nicht den mindesten Begriff machen kann."

4) Ästh. Erz. 342, 23.

die Einheit des Begriffs[1]) und als die unbedingte Regelung aller sittlichen Handlungen durch den freien Willen. Doch die Person ist für Schiller mehr: „als absolute und unteilbare Einheit“ kann sie „mit sich selbst nicht in Widerspruch sein“, wir sind „in alle Ewigkeit wir“.[2]) Damit vollzieht sich der Übergang in die Metaphysik; was von der Einheit in der Idee, als der Grundbedingung des Objektivierens, notwendig galt, das wird nun auf die Einheit des Objekts bezogen; nachdem die absolute und unteilbare Einheit des Subjekts für das Bewußtsein als Grundbedingung der Erfahrung erwiesen ist, wird diese Einheit aus einem Gedachten zu einem Objektiven gemacht, indem ihr die Unteilbarkeit nicht hypothetisch, d. h. sofern sie notwendige Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung ist, sondern absolut als ihre Eigenschaft zugesprochen wird. Dann wird die Einheit des Bewußtseins wie jedes Objekt unter den Satz des Widerspruchs gestellt, während doch dies Grundgesetz der analytischen Einheit erst aus ihr als der synthetischen Einheit abgeleitet werden müßte.[3]) Wir sehen also hier eine doppelte Bedeutung der Person, eine kritische und eine metaphysische. Dies finden wir weiter ausgeführt in dem Satze: „Die Person, die sich in dem ewig beharrenden Ich und nur in diesem offenbart, kann nicht werden, nicht anfangen in der Zeit, weil vielmehr umgekehrt die Zeit in ihr anfangen, weil dem Wechsel ein Beharrliches zum Grunde liegen muß. Etwas muß sich verändern, wenn Veränderung sein soll; dieses Etwas kann also nicht selbst schon Veränderung sein. Indem wir sagen, die Blume blüht und verwelkt, machen wir die Blume zum Bleibenden in dieser Verwandlung und leihen ihr gleichsam eine Person, an der sich jene beiden Zustände offenbaren.“[4]) Das heißt erstens: Das reine Selbstbewußtsein als Grundbedingung der Zeitanschauung ist kein Begriff der Psychologie, der entsteht und vergeht, sondern die letzte Voraussetzung aller Wissenschaft überhaupt und der Psychologie im besonderen. Ebenso ist der reine Wille als das Vermögen, eine Kausalreihe selbst entstehen zu lassen, nicht abhängig von zeitlich bedingten Erscheinungen,

---

1) Vgl. auch Ästh. Erz. 311, 14: „[nicht ihm Materie zu geben], weil dazu schon eine freie Tätigkeit der Person gehört, welche die Materie aufnimmt und von sich, dem Beharrlichen, unterscheidet . . .“

2) Ästh. Erz. 313, 14.

3) Vgl. Kr. d. r. V. 109: „Die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich.“

4) Ästh. Erz. 309, 3.

sondern umgekehrt sind es diese von ihm als dem sie erzeugenden Prinzip; m. a. W.: Die Person als praktische und theoretische Einheit ist gesetzgebend für die Erscheinungswelt. Zweitens aber liegt hierin der metaphysische Gedanke: Die Person ist Substanz, indem der kritische Beweis für den Grundsatz der Substanz als wissenschaftlicher Methode übertragen wird auf den Begriff des Bewußtseins, als der absolut beharrlichen, seienden Persönlichkeit. Konsequent wird nun weiterhin diesem absolut Beharrlichen und von allem Wechsel Unabhängigen die Eigenschaft der Freiheit[1]) zugesprochen; Unabhängigkeit und Freiheit sind ja identische Begriffe. Hier hätten wir damit den Punkt aufgedeckt, an dem der metaphysische Freiheitsbegriff entspringt, den wir überall bei Schiller bisher neben dem kritischen gefunden haben — er entspringt aus der nicht ganz klaren Fassung des Bewußtseinsbegriffes; denn dieser bleibt nicht eine gedachte Grundhypothese und Idee wie bei Kant, sondern wird zur Person, zur absolut freien beharrlichen Einheit, die nichts anderes ist als die lebendig gewordene menschliche Vernunft in ihrer Ganzheit.

Der Person steht gegenüber der Zustand, von dem wir bisher nur wissen, daß er das Wechselnde in der beharrenden Person vorstellt. Nun ist zu jedem Wechsel ein vorhergehender Zustand nötig, auf den der gegenwärtige folgt; die Grundbedingung einer jeden Folge aber ist die Zeit.[2]) Daher muß sich der Zustand in der Zeit anordnen, und bleibt ewig etwas Relatives und Bedingtes, Eingeschränktes und Bedürftiges, das erst durch die Person über die Augenblicksgeltung erhoben wird zu dauerndem Wert. Denn „in allem Wechsel er selbst zu bleiben, alle Wahrnehmung zur Erfahrung, d. h. zur Einheit der Erkenntnis, und jede seiner Erscheinungsarten in der Zeit zum Gesetz für alle Zeiten zu machen, ist die Vorschrift, die durch seine vernünftige Natur ihm gegeben ist".[3]) M. a. W.: erst Erkenntnis und Sittlichkeit machen das Subjektive und Vergängliche des Zustandes zum Objektiven

1) Ästh. Erz. 308, 27: „Die Person also muß ihr eigener Grund sein, denn das Bleibende kann nicht aus der Veränderung fließen; und so hätten wir denn fürs erste die Idee des absoluten, in sich selbst gegründeten Seins, d. i. die Freiheit."

2) ib. „Der Zustand muß einen Grund haben; er muß, da er nicht durch die Person, also nicht absolut ist, erfolgen, und so hätten wir fürs zweite die Bedingung alles abhängigen Seins oder Werdens, die Zeit."

3) Ästh. Erz. 309, 26.

und zum „Gesetz aller Zeiten". Daher nennt auch Schiller den Zustand als den Inbegriff alles sinnlich Wahrnehmbaren, alles Empfindungs- und Gefühlsinhaltes Materie,[1]) die Person aber als den Inbegriff alles Vernünftigen, Gedachten und rein Gewollten „reine Form".

Die Materie oder das Gegebene wird auch bezeichnet als Realität;[2]) doch liegt in dieser Benennung nicht der naive Realismus, der in der Realität das fertig Gegebene sieht. Sondern die Materie heißt Realität, weil durch sie erst die Person verwirklicht wird, weil auch für Schiller zum Begriff des Wirklichen sowohl Stoff als Form gehört. Denn „Realität empfängt der Mensch durch Wahrnehmung"[3]) und „ohne die Zeit . . . würde . . . seine Persönlichkeit . . . zwar in der Anlage, aber nicht in der Tat existieren".[4])

So wären also die Person als die reine Form, als das Selbstbewußtsein in der Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft, und der Zustand als die Materie, als die Mannigfaltigkeit des sinnlich Wahrnehmbaren zwei Lebensäußerungen des Menschen, die einander gegenüberstehen: Die gedachten Bedingungen der Erfahrung und des sittlichen Handelns sind nun dargestellt als etwas, das objektiv ist. Ehe wir die Bedeutung dieser Wandlung für das ganze Schillersche System betrachten, wollen wir mit Schiller seinen Gedankengang zu Ende denken.

b) Formtrieb und Stofftrieb.

Alle Aktivität in der organischen Welt äußert sich in Trieben;[5]) der Mensch gehört zur organischen Welt; daher ist es eine konsequente Entwicklung, wenn Schiller alle Äußerungen seiner Person zusammenfaßt unter dem Begriffe Formtrieb, alle Äußerungen seines Zustandes unter dem Begriffe Stofftrieb.[6])

---

1) ib. 309, 21: „Die Materie der Tätigkeit oder die Realität, welche die höchste Intelligenz aus sich selber schöpft, muß der Mensch erst empfangen, und zwar empfängt er dieselbe als etwas außer ihm Befindliches im Raume und als etwas in ihm Wechselndes in der Zeit auf dem Wege der Wahrnehmung.

2) ib. 312, 2. „Materie aber heißt hier nichts als Veränderung oder Realität, die die Zeit erfüllt."

3) s. die eben Anm. 1 zitierte Stelle.

4) Ästh. Erz. 309, 16.

5) ib. 297, 10: „Triebe sind die einzigen bewegenden Kräfte in der empfindenden Welt."

6) ib. 311, 12: „Das Notwendige in uns zur Wirklichkeit zu bringen, und das Wirkliche außer uns dem Gesetz der Notwendigkeit zu unterwerfen, werden

„Der Formtrieb . . . ist bestrebt . . . die Persönlichkeit zu behaupten.“ Infolgedessen, da die Person sich als ein Absolutes und Zeitloses erwiesen hatte, kann er nie etwas anderes fordern, „als was er in alle Ewigkeit fordern muß; er entscheidet also für immer, wie er für jetzt entscheidet, und gebietet für jetzt, was er für immer gebietet“.[1]) Der Formtrieb ist also der Ausdruck für unser Streben nach Erkenntnis und Sittlichkeit. Schiller gibt hier wie schon vorher eine Charakteristik von der Idee der Sittlichkeit und Wissenschaft; wissenschaftlich urteilen heißt: etwas für alle Ewigkeit entscheiden, und moralisch handeln heißt: nicht dem Gebote des Augenblickszweckes folgen, sondern tun, was jeder zu jeder Zeit tun sollte. Der Formtrieb „umfaßt mithin die ganze Folge der Zeit, das ist soviel als: er hebt die Zeit, er hebt die Veränderung auf . . . er dringt auf Wahrheit und auf Recht“.[2]) Wir sehen hier noch deutlicher als vorher, wie der Gegensatz des Absoluten und Ewigen zu der fließenden Zeit herausgearbeitet ist, der uralte Gegensatz zwischen dem eleatischen Sein der Idee und dem heraklitischen Sein der Erscheinung. Und wir spüren etwas von der Begeisterung Platos in dem hindurchleuchtenden ethischen Gedanken, die Zeit, d. h. alles Augenblicksempfinden und -Begehren zu besiegen durch die Idee der Ewigkeit: „Wo der Formtrieb die Herrschaft führt, da hat sich der Mensch aus einer Größeneinheit zu einer Ideeneinheit erhoben . . . Wir sind bei dieser Operation nicht mehr in der Zeit, sondern die Zeit ist in uns mit ihrer ganzen nie endenden Reihe. Wir sind nicht mehr Individuen, sondern Gattung; das Urteil aller Geister ist durch das unsrige ausgesprochen, die Wahl aller Herzen ist repräsentiert durch unsere Tat.“[3])

Neben dem ethischen Interesse tritt hier auch das ästhetische hervor, schon in der Wahl des Wortes Formtrieb, noch mehr aber in dem Ausdruck, den Schiller zusammenfassend zur Bezeichnung seines Gegenstandes prägt: „Der Gegenstand des Formtriebs in einem allgemeinen Begriff ausgedrückt heißt Gestalt . . . ein Begriff, der alle formalen Beschaffenheiten der Dinge und alle Beziehungen

---

wir durch zwei entgegengesetzte Kräfte gedrungen, die man, weil sie uns antreiben, ihr Objekt zu verwirklichen, ganz schicklich Triebe nennt.“ Vgl. schon in dem Aufsatz Vom Erh. S. 126: Selbsterhaltungs- und Erkenntnistrieb.

1) Ästh. Erz. 313, 10.

2) ib. Z. 20.

3) Ästh. Erz. 314, 14.

derselben auf die Denkkräfte unter sich faßt.“[1]) Vom Gesichtspunkt der Ästhetik betrachtet ist alle Produktivität, ist darum auch die Tätigkeit des Denkens und Handelns ein Gestalten; es ist derselbe Gesichtspunkt, unter dem Plato die gleichbedeutenden Worte εἶδος und ἰδέα wählte[2]) für die Grundbegriffe der Wissenschaft, Ethik und Ästhetik. Schiller hat wie Plato das lebendige Verhältnis zum Schönen, das in allem Begrifflichen das Bildhafte noch in ihm nachwirken läßt,[3]) und auch wo er die reinsten philosophischen Erkenntnisse darstellt wie hier, da geschieht es mit dem höchsten Schwunge künstlerisch belebender Einbildungskraft. —

Wir hatten den Formtrieb gefunden als den Ausdruck der Aktivität der Person; nun wird auch der passive Zustand, als ein Erlebnis des Bewußtseins, zur Aktivität, indem er sich äußert in einem Triebe. Dadurch, daß Schiller hiermit die Empfindung, den letzten, scheinbar gegebenen Rest des definierten Gegenstandes darstellt als eine Methode des Geistes, spricht er deutlich und konsequent einen Gedanken aus, den man aus dem Kantischen System nur mühsam herauslesen kann und der doch notwendig hineingehört.

Er nennt diese Aktivität des Zustandes den Stofftrieb oder Sachtrieb. Dieser „geht aus vom physischen Dasein des Menschen . . . und ist beschäftigt, ihn in die Schranken der Zeit zu setzen und zur Materie zu machen“ . . .[4]) Sein Gegenstand „heißt Leben in weitester Bedeutung[5]) . . . ein Begriff, der alles materiale Sein und alle unmittelbare Gegenwart in den Sinnen bedeutet. Der Stofftrieb ist also der Tendenz des Formtriebs völlig entgegengesetzt; er ist auf alles Individuelle, zeitlich Bedingte gerichtet.“

---

1) ib. 323, 12.

2) Vgl. Kühnemann, Kants u. Sch. Begr. d. Ästh. 116 und Fr. Alb. Lange, Einl. u. Kommentar zu Schillers philosophischen Gedichten 66. An eine direkte Einwirkung Platos ist freilich nicht zu denken, da Schiller das Griechische nicht genügend beherrschte. Zwar kannte er (vgl. den Brief an Körner, Jonas III, 466) die Darstellung des platonischen Systems von Tennemann (1792—95 4 Bde.) Doch kann dies kaum auf ihn gewirkt haben, da der Plato damaliger Auffassung, für dessen Hauptwerk der Timäus galt, als ein Urbild des metaphysischen Schwärmers, Schillers kritischem Standpunkt wenig behagen konnte.

3) Vgl. Schillers eigene Definition der „schönen“ Schreibweise in dem Aufsatz „Üb. d. notwend. Grenzen beim Gebrauch schöner Formen“.

4) Ästh. Erz. 311, 13.

5) ib. 323, 10.

Aus dem Antagonismus der Triebe leitet nun Schiller die Willensfreiheit ab. „Weil beide . . . nach entgegengesetzten Objekten streben, so hebt diese doppelte Nötigung sich gegenseitig auf, und der Wille behauptet eine vollkommene Freiheit zwischen beiden.“ [1]) Schiller sucht hier eine Antwort auf die Frage zu geben: „wie ist Freiheit möglich?“ — auf eine Frage, die Kant unbeantwortet ließ und unbeantwortet lassen mußte, weil für ihn Freiheit als der konstituierende Begriff des sittlichen Urteils sich theoretisch unmöglich beweisen lassen konnte; denn ein theoretischer Beweis der Freiheit bedeutete ja nichts anderes als die Zurückführung des obersten Gesetzes der Ethik, des Unbedingten, auf die Bedingungen der Erfahrung, m. a. W. die Vernichtung der Ethik als selbständiger Wissenschaft. Für Schiller aber ist Freiheit nicht nur ethisches Grundgesetz, sondern die erste und oberste Tatsache, ein unbezweifelhaft greifbares Wirkliches. Darum bleibt sie für ihn auch nicht das absolut Letzte, sondern wird erklärt, d. h. auf den Antagonismus zweier letzter Realitäten zurückgeführt, während Kant sich begnügen muß, sie als gedachte oberste Bedingung der Ethik aufgezeigt zu haben.

Doch Schiller vermochte nun einmal nicht, sich bei dem zu beruhigen, was nur als Bedingung unbedingt gilt; er braucht ein seiendes Unbedingtes, ein Absolutes. Darin liegt vom Standpunkt rein kritischer Methode besehen sein Fehler, andererseits aber seine Größe, die Wirksamkeit und Fruchtbarkeit seiner systematischen Grundgedanken. Wahrheiten lassen sich nun einmal nur glauben, wenn sie als absolute sich darstellen; darum muß auch der, der sie verkündigen will — und das will Schiller — sie als absolut verkündigen. Kant hatte es nicht gewollt; er wollte die Menschen philosophieren lehren, er wollte ihnen nicht das System einer Lebensphilosophie überliefern; und so hatte Kant zwar Schüler seiner Methode gefunden; doch keiner hatte die Ruhe gehabt, bei Kants reiner Kritik zu bleiben; alle suchten und fanden sie am Ende irgend einen dogmatischen Anhaltspunkt, an den sie sich klammerten — und in diesem Sinne sind sie im Ergebnis ihrer Forschungen Nachfolger Schillers. Diese Mittelstellung zwischen Kant und den großen Metaphysikern ist Schillers bedeutungsvoller Platz in der Geschichte der Philosophie, der unvergängliche Wert seiner Lehre aber liegt darin, daß er zwar ein absolut Seiendes

1) Ästh. Erz. 341, 14.

annimmt, jedoch mehr Kritiker als seine Nachfolger, dies Absolute nicht in die Gegenwart setzt, sondern als letztes, ewig zu erstrebendes Ziel ans Ende der Menschheitsgeschichte. Person und Zustand sind durch einander bedingt, sind, weil jedes des andern bedarf, noch nicht absolut frei — eine solche Freiheit finden wir erst da, wo beide in eins zusammenfließen. Diese Einheit ist für Schiller das Ziel einer ins Unendliche sich erstreckenden Produktion, oder da diese Produktion das ist, was die kritische Philosophie Kultur nennt: Das Absolute ist das Endziel der Kultur.

Den Weg zum Ziele zu bestimmen ist nicht mehr Aufgabe der Metaphysik, sondern der Kulturphilosophie und Pädagogik, die für Schiller nun auf dem Boden der Metaphysik erwachsen. Und zum Zeichen, daß es uns möglich sei, dies Ziel einst zu erreichen, ist uns als eine hoffnungweckende Verheißung die Schönheit gegeben. So muß einerseits aus Schillers Metaphysik die Ästhetik notwendig entspringen; andererseits aber ergibt sich, daß Schillers Kulturideal ein ästhetisches ist. Denn wir haben ja in der Schönheit den Leitstern zum Ideal; dies Ideal selbst aber muß, als Einheit von Stoff und Form, als Freiheit in der Erscheinung, Schönheit sein. Und so ist für Schiller die Schönheit, wie wir sehen werden, zugleich Mittel und Zweck, zugleich Weg und Ziel.

3. Die Grundlagen der Ästhetik.

a) Der Totalitätsbegriff.

Wir betrachten zuerst die Entwicklung der Ästhetik aus den metaphysischen Grundlagen. Es ist eine Eigentümlichkeit Schillers, daß sich bei ihm das konstatierende „Ist“ sogleich in ein „Soll“, in die unendliche Aufgabe verwandelt. Der Mensch hat sich in philosophischer Analyse als ein Doppelwesen gezeigt; zwei Triebe sind in ihm tätig. Was folgt daraus für eine Aufgabe? Er soll beide Triebe im Gleichgewicht halten, Person und Zustand sollen sich in Wechselwirkung befinden. Denn die Tendenzen des Stoff- und Formtriebes „widersprechen sich . . . nicht in denselben Objekten. Der Sachtrieb fordert zwar Veränderung, aber er fordert nicht, daß sie auch auf die Person und ihr Gebiet sich erstrecke: daß ein Wechsel der Grundsätze sei. Der Formtrieb dringt auf Einheit und Beharrlichkeit — aber er will nicht, daß mit der Person sich auch der Zustand fixiere, daß Identität der Empfindung

sei".[1]) D. h. der Formtrieb wendet sich an das Übersinnliche, der Stofftrieb an das naturgesetzlich-Bedingte im Menschen. Man wird hier an den Kantischen Satz[2]) erinnert, daß ein vernünftiges Wesen zwei Standpunkte hat, von denen aus es sich betrachten kann: als unter Naturgesetzen stehend und heteronomisch bestimmt und als unter dem Vernunftgesetze stehend und autonomisch bestimmt. Aus den „Urteilsweisen" Kants sind auch hier Lebensprinzipien geworden, aus den Methoden Kräfte, die jedoch nicht in einem ursprünglichen Widerspruch zueinander stehen;[3]) (ein solcher würde ja notwendig Unterordnung des Stofftriebs unter den Formtrieb fordern), woraus nur Einförmigkeit entstände. Denn „solange er nicht anschaut und nicht empfindet, ist er noch weiter nichts als Form und leeres Vermögen"[4]) . . . „Solange er bloß empfindet, bloß begehrt und aus bloßer Begierde wirkt, ist er noch weiter nichts als Welt, wenn wir unter diesem Namen bloß den formlosen Inhalt der Zeit verstehen."[5]) Wenn Kant gesagt hatte, daß Begriffe ohne Anschauungen leer, Anschauungen ohne Begriffe blind wären, so wandelt sich wiederum für Schiller, dem die Person das Prinzip der Begriffe, der Zustand das Prinzip der Anschauungen ist, die Konstatierung um in die Aufgabe: Der theoretische Satz, mit dem Kant sowohl der Metaphysik als der Empirie das Urteil sprach, wird für Schiller der Ansatzpunkt zur Errichtung seines ethisch-ästhetischen Ideales: Da ohne Form keine Materie, ohne Materie keine Form, so soll der Mensch nicht eins oder das andere ausschließlich sein, sondern er soll sich zum Ziele setzen, die Materie zu formen und die Form mit Materie zu erfüllen.[6]) Dies Ziel ist nicht Unterordnung eines Triebes unter den andern, sondern beide Prinzipien sollen einander zugleich koordiniert und subordiniert

1) Ästh. Erz. 315, 4.

2) Vgl. Grundleg. 452.

3) Ästh. Erz. 315 Anm.: „Sobald man einen ursprünglichen, mithin notwendigen Antagonismus beider Triebe behauptet, so ist freilich kein anderes Mittel, die Einheit im Menschen zu erhalten, als daß man den sinnlichen Trieb dem vernünftigen unbedingt unterordnet."

4) Ästh. Erz. 310, 12.

5) ib. Zeile 17, vgl. auch die analoge Stelle ib. 319, 2: „Sobald der Mensch nur Inhalt der Zeit ist, so ist er nicht, und er hat folglich auch keinen Inhalt. Mit seiner Persönlichkeit ist auch sein Zustand aufgehoben, weil beides Wechselbegriffe sind — weil die Veränderung ein Beharrliches und die begrenzte Realität eine unendliche fordert."

6) Kr. d. r. V. 75: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind."

sein. Diesen erreichten Zustand der Gleichordnung nennt Schiller Totalität oder Wechselwirkung, abermals im Anschluß an die Kantische Terminologie.[1]) Der theoretische Begriff der Allheit wird für Schiller zu dem aufgegebenen Ideale der Totalität. Der ideale Mensch ist also nicht eine Einheit, sondern eine „Vielheit als Einheit betrachtet“[2]) oder eine Allheit, er ist Wechselwirkung von Stoff und Form, ist Harmonie. Hier stehen wir vor der eigentümlichen Erscheinung, daß aus der metaphysischen Grundlage rein kritische Gedankengänge sich entwickelt haben. Der Schillersche Totalitätsbegriff wird abgeleitet aus dem metaphysischen Begriff der Person, aber er ist selbst nicht mehr metaphysisch; denn die Aufgabe der Harmonie ist auch mit der kritischen Philosophie gestellt, als Ziel der dritten schaffenden Methode des menschlichen Geistes, der Ästhetik.

b) Der Schönheitsbegriff.

Kant hatte in der Kritik der Urteilskraft gesprochen von der Einstimmigkeit der Sinnlichkeit mit dem Verstande auf ästhetischem Gebiete, Schiller hatte alle Kantischen Schönheitsprädikate in den Briefen an Körner zusammengefaßt in der Formulierung: Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung.[3]) Das hieß: Schön ist ein Gegenstand, dessen Form scheinbar selbstgewählt ist, dessen Stoff nicht unterdrückt, sondern autonom erscheint, oder, wenn wir uns der Ausdrücke bedienen, die Schiller in den Briefen über die ästhetische Erziehung prägt, Schönheit ist Wechselwirkung zwischen dem Stoff und der Form oder der Idee. Diese Wechselwirkung aber hatte Schiller Harmonie, das erreichte Ideal der Menschheit genannt. Darum führt er jetzt einen dritten Trieb ein, der nach Realisierung dieses Ideales — zugleich also nach Schönheit strebt, nach der Einheit des Form- und Stofftriebes. Der Gedanke, daß das Schöne nichts anderes sei, als die Aufgabe, sich zu harmonisieren, d. i. „in Beziehung auf das übersinnliche Substrat aller unserer Vermögen . . . alle unsere Erkenntnisvermögen zusammenstimmend zu machen“,[4]) dieser Gedanke von der einigenden Macht

1) Kr. d. r. V. 97: „[Allheit (Totalität)] . . . Verknüpfung in einem Ganzen der Dinge, da nicht eines als Wirkung dem andern als Ursache seines Daseins untergeordnet, sondern zugleich und wechselseitig als Ursache in Ansehung der Bestimmung der andern beigeordnet wird . . .“

2) Kr. d. r. V. 96.

3) s. o. S. 30 ff.

4) Kr. d. U. S. 344.

des Schönen liegt schon Kants Kritik der Urteilskraft zu Grunde.[1]) Von Schiller wird dieser Gedanke als das Prinzip des Ästhetischen herausgearbeitet; und mit einem gleichfalls an Kant erinnernden Namen[2]) nennt er den Trieb zum Schönen und zum Ideal „Spieltrieb".

„Der Spieltrieb wird . . . bestrebt sein, so zu empfangen, wie er selbst hervorgebracht hätte, und so hervorzubringen, wie der Sinn zu empfangen trachtet."[3]) D. h. er wird darauf gerichtet sein, die Materie als Form, und diese Form als freie Wahl der Materie aufzufassen. Er wird „das Gemüt zugleich moralisch und physisch nötigen; er wird also, weil er alle Zufälligkeit aufhebt, auch alle Nötigung aufheben und den Menschen sowohl physisch als moralisch in Freiheit setzen".[4]) Dies bedeutet, wie wir gesehen haben, und wie hier besonders klar hervortritt: Im Ästhetischen ist der Mensch uninteressiert, d. h. für Schiller frei; andererseits ist er tätig und leidend zugleich. Darum muß auch der Gegenstand des Spieltriebes zugleich Tätigkeit oder Gestalt und Leiden oder Leben in sich fassen:[5]) er ist „lebende Gestalt". „Der Gegenstand des Spieltriebs, in einem allgemeinen Schema vorgestellt, wird also lebende Gestalt heißen können; ein Begriff, der allen ästhetischen Beschaffenheiten der Erscheinungen und mit einem Worte dem, was man in weitester Bedeutung Schönheit nennt, zur Bezeichnung dient."[6]) Schönheit ist also Wechselwirkung zwischen Materie und Form, sie ist lebende Gestalt; wir wären also auf

---

1) Vgl. Hermann Cohen, Kants Begründung der Ästhetik (Berlin 1889), S. 220.

2) Vgl. Kr. d. U. 217: „Die Erkenntniskräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt worden, sind hierbei in einem freien Spiel, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnisregel einschränkt."

3) Ästh. Erz. 321, 18.

4) Ästh. Erz. 322, 1.

5) ib. 335, 13. „Aus diesem scheint zu folgen, daß es zwischen Leiden und Tätigkeit, Materie und Form, einen mittleren Zustand geben müsse, und daß uns die Schönheit in diesen mittleren Zustand versetzt." ib. 367, 20: „. . . sie ist zugleich unser Zustand und unsere Tat."

6) ib. 323, 16. In Erinnerung an Kant wird hier der Gegenstand des Spieltriebes in einem „Schema" vorgestellt, weil es sich beim Schönen um in der Anschauung sich darstellende Form handelt, vgl. Kr. d. r. V. 135: „Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriff." ib. S. 134: „Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein."

einem anderen Wege zu dem gleichen Resultat gelangt wie in den Körnerbriefen: Denn lebende Gestalt ist ja identisch mit Freiheit in der Erscheinung.[1])

Der Schönheitsbegriff erhält jetzt eine neue fruchtbare Definition: Schönheit wird dem Begriffe „Schein" gleichgesetzt. Vielleicht liegt in der Wahl dieses Wortes wieder eine Beziehung zu Kant, der die Malerei als Kunst des „Sinnenscheins" bezeichnet hatte im Gegensatz zur Kunst der „Sinnenwahrheit", der Plastik.[2]) Aber Schiller zeigt hier ein feineres ästhetisches Verständnis als Kant, da ihm völlig klar ist, daß es überhaupt nur Künste des Scheins geben kann. Denn Schönheit ist ja nicht Totalität in der Tat, sie ist nicht in Wirklichkeit eine Wechselwirkung zwischen Materie und Form, sondern diese Wechselwirkung ist eine Idee, die erst wir in das Schöne hineintragen, ist die Bewegung unseres subjektiven Gefühls; sie ist unsere eigne Tat. Deshalb formuliert Schiller: Schönheit ist Schein. Aus dieser Definition ergeben sich die sämtlichen Kantischen Wesensbestimmungen des Schönen. Zuerst diejenige Eigentümlichkeit, die Kant die „Subjektivität" des Schönen nennt,[3]) da „aller Schein ursprünglich von dem Menschen als vorstellendem Subjekte sich herschreibt".[4]) Schiller setzt auch für Schein das Wort „Erscheinung"[5]) ein. Doch liegt hierin etwa kein Beweis dafür, daß er aus Mangel an Verständnis für diesen Begriff der Kantischen Philosophie die Erscheinung für „bloßen Schein" gehalten hätte, sondern Schiller zeigt gerade hier, daß er sich des Sinnes sehr wohl bewußt ist, den Kant mit dem Begriffe Schein verbindet. Er nennt diesen „dialektischen" Schein Kants den „logischen, den man mit der Wirklichkeit verwechselt",[6]) und bezeichnet damit zugleich die Ursache der dialektischen Wider-

1) Ästh. Erz. 357 Anm.: „Schönheit aber ist der einzig mögliche Ausdruck der Freiheit in der Erscheinung."

2) Kr. d. U. 321 ff.: „Die bildenden Künste oder die des Ausdrucks für Ideen in der Sinnenanschauung . . . sind entweder die der Sinnenwahrheit oder des Sinnenscheines. Die erste heißt die Plastik, die zweite die Malerei."

3) Über die Subjektivität des Schönen bei Schiller s. o. S. 28.

4) Ästh. Erz. 372, 7.

5) Vgl. Ästh. Erz. 373, 19: [Dem ästhetischen Gefühl] „darf das Lebendige nur als Erscheinung gefallen". ib. 375, 13: „Daß wir es noch nicht bis zum reinen Schein gebracht haben, daß wir das Dasein noch nicht genug von der Erscheinung geschieden haben." Vgl. die Zusammenstellung bei Julia Wernly, l. c. S. 116.

6) Ästh. Erz. 370, Anm.

sprüche, in die sich die reine Vernunft verwickelt. Gegenüber diesem „logischen" Schein stabiliert er den ästhetischen, „den man von der Wirklichkeit und Wahrheit unterscheidet",[1]) und mit diesem allein hat er es hier zu tun. Seine Identifizierung von Schein, Erscheinung und Form entspringt einzig und allein der Gedankenreihe, alles was der Mensch in die Gegenstände hineinlegt, alles was er zum Stoff der Vorstellung hinzutut als das dem Ästhetischen eigentümliche Gebiet abzugrenzen und dieses dadurch vom Theoretischen und Ethischen zu trennen; denn Wissenschaft und Sittlichkeit beziehen sich auf den geformten Stoff, auf den Begriff; die Schönheit aber hat es nur mit der Form zu tun, oder, wie die Kantische Definition lautet: Die Schönheit gefällt ohne Begriff. Eine dritte Beziehung des Wortes Schein aber ergibt sich aus den Folgerungen, die dem Gedanken entspringen: da Realität nur da vorhanden ist, wo die Form einen Inhalt hat, so hat die Schönheit mit der Wirklichkeit nichts zu schaffen. Schiller sagt: „Sobald er [der schöne Schein] falsch ist und Realität heuchelt, und sobald er unrein und der Realität zu seiner Wirkung bedürftig ist, ist er nichts als ein niedriges Werkzeug zu materiellen Zwecken."[2]) Damit bezeichnet er den Grund dafür, weshalb sowohl der Naturalismus, der Realität zu sein vorgibt, als auch das bewußt Tendenziöse, das reale Wirkungen hervorbringen will, den Aufgaben der Kunst widerstreiten. Es liegt in diesen Sätzen der gleiche Gedanke wie in der Kantischen Forderung vom interesselosen Wohlgefallen am Kunstwerk: Die Kunst soll selbständig sein gegenüber der Wirklichkeit und der Sittlichkeit.

So schließt die Lehre Schillers vom schönen Schein die drei Hauptsätze der Kantischen Ästhetik in sich: Das Schöne ist subjektiv, es gefällt ohne Begriff, es erregt kein Interesse — oder indem wir alle drei Sätze in einem vereinigen: Die Welt des Schönen als Welt des Scheines ist eine Welt für sich gegenüber der realen Welt des erkennenden und handelnden Bewußtseins.

Da Schönheit kein Erfahrungsbegriff ist, so muß sie eine Idee sein; und der Schillersche Schönheitsbegriff enthält auch wirklich die Prädikate der Kantischen Idee: Das Schöne ist für den Menschen eine ewige Aufgabe, denn es ist das „Symbol seiner ausgeführten

1) Ästh. Erz. 370, Anm.
2) ib. 373, 7.

Bestimmung".[1]) Das Schöne ist somit ein Imperativ,[2]) ein Imperativ, der unbedingt gebieten soll; daher muß es absolut, muß es in der Erfahrung nicht darstellbar sein. Das Schöne ist ein Symbol der ausgeführten Bestimmung des Menschen — das bedeutet: es ist ein Symbol seiner Totalität. Nur in der Produktion und Reproduktion des Schönen kann der lebendige Mensch die Forderung der Harmonie erfüllen. Es ist Schillers Verdienst, die rein praktische Beziehung,[3]) die in Kants Auffassung der Schönheit als eines Symbols der Sittlichkeit lag, erweitert zu haben zur Definition des Schönen als der Einheit des Theoretischen und Praktischen oder als des Symbols erreichter Totalität.

Die sämtlichen Schriften der philosophischen Reifezeit Schillers behandeln die Frage: Wie stellt sich das Leben in seinen verschiedenen Erscheinungsformen ästhetisch dar, wie wird das Ideal symbolisch auf allen Gebieten menschlicher Tätigkeit verwirklicht? So wird die „schöne Schreibweise" definiert als die Totalität in der Darstellung von Erkenntnissen oder als die Wechselwirkung zwischen dem logischen Gedankengange des erkennenden Verstandes und dem Bilderspiel der anschauenden Einbildungskraft.[4]) Oder es wird das Ideal der schönen Seele aufgestellt als die schöne Darstellung des Sittlichen, als die Übereinstimmung zwischen dem Antrieb der Neigung und dem Gebot der Pflicht.[5]) Auch an die angewandten Künste wird der ästhetische Maßstab gelegt. So wird die Gartenkunst als schön nur dann bezeichnet, wenn sie Gärten schafft, die wie eine selbstgewählte Form der Natur erscheinen;[6]) so wird ein Ideal des Tanzes geschildert, der Freiheit und Gesetz-

---

1) Ästh. Erz. 320, 31: „. . . [eine vollständige Anschauung seiner Menschheit]. Der Gegenstand, der diese Anschauung ihm verschaffte, würde ihm zum Symbol seiner ausgeführten Bestimmung."

2) Sch. an Körner 25. 9. 94, Jonas IV, 44: „Das Schöne ist kein Erfahrungsbegriff, sondern vielmehr ein Imperativ. Es ist gewiß objektiv, aber bloß als eine notwendige Aufgabe für die sinnlich vernünftige Natur."

3) „Die mangelhafte Bewältigung des moralischen Inhalts durch die ästhetische Form" führt Kant zu Einseitigkeiten und Unklarheiten, die Cohen, l. c. S. 268 ff. nachweist.

4) „Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen", vgl. den Ansatz in der Äußerung über sokratische Lehrart in dem Brief an Körner vom 23. 2. 93, Jonas III, 283.

5) „Über Anmut und Würde." Vgl. den Ansatz in dem Gleichnis vom Reisenden, an Körner 18. 2. 93, Jonas III, 261 ff.

6) Über den Gartenkalender auf das Jahr 1795.

mäßigkeit im Gleichgewicht zeigt.[1]) Wir sehen, wie das gesamte Menschenleben in diesem Zusammenhang sich darstellt als eine Mannigfaltigkeit schöner Erscheinungsformen: Schillers Schönheitslehre ist das lebendige Zeugnis geworden für die ästhetische Weltanschauung, die in ihm selber, in Goethe und in jener ganzen Zeit lebendig war.

Aber Schillers Ästhetik ist für uns nicht nur das Dokument einer großen Vergangenheit, sondern ein lebendiges Gut auch unserer heutigen Philosophie. Sie beruht als Ableitung aus dem Ideal des harmonischen Menschen trotz ihrer engen Verbindung mit den metaphysischen Grundlagen nur auf den Prinzipien des kritischen Idealismus, die sie verwandelt in Imperative. Die rein idealistische Auffassung des Schönen als einer unendlichen Aufgabe ist Schillers Eigentum. Mit dieser Auffassung aber erhebt sich für ihn notwendig die Frage nach der Verwirklichung dieser unendlichen Aufgabe, die Frage nach der Entwicklung der ästhetischen Kultur.

5. Schillers Geschichtsphilosophie.

a) Schillers Lehre von der Entwickelung des Menschen.

α) Der Mensch in der Zeit.

Schillers Methode war bisher ein rein philosophisches Verfahren gewesen; er hatte die systematischen Grundbegriffe seiner Lehre dargestellt, ohne auf ihre psychologisch historische Entwicklung in der Zeit Rücksicht zu nehmen. Auf diesem Wege hatte er aus der einen, kritisch und metaphysisch begründeten Aufstellung, daß der Mensch ein sinnlich vernünftiges Wesen sei, als das Endziel die Vereinigung seiner beiden Naturen und als Symbol des erreichten Zieles den Begriff der Schönheit abgeleitet. Es handelte sich dabei immer nur um die Idee, die mit dem Begriffe des Menschen für ihn gegeben war. Indem sich Schiller die Aufgabe stellt, die Idee des Menschen in ihrer zeitlichen Entwicklung, das heißt das Verhältnis des lebendigen Menschen der verschiedenen Kulturepochen zum Idealbegriff des Menschen zu schildern, betritt er das Gebiet der Geschichtsphilosophie.[2]) Das

1) Vgl. das Gedicht „Der Tanz".

2) Ästh. Erz. 332, 14: „Jetzt aber steigen wir aus der Region der Ideen auf den Schauplatz der Wirklichkeit herab, um den Menschen in einem bestimmten Zustand, mithin unter Einschränkungen zu treffen, die nicht ursprünglich aus seinem bloßen Begriff . . . fließen."

regulative Forschungsprinzip der Geschichte ist der Gedanke der Entwicklung des Menschen, der Gedanke, den Schiller zwar nicht ausspricht, aber der doch auf dem Grunde aller seiner Erörterungen ruht.

Schillers geschichtsphilosophische Lehren beginnen mit dem Ansatz: „Der sinnliche Trieb kommt . . . früher als der vernünftige zur Wirkung, weil die Empfindung dem Bewußtsein vorhergeht, und in dieser Priorität des Sachtriebes finden wir den Aufschluß zu der ganzen Geschichte der menschlichen Freiheit.“ [1]) In der Tat ergibt sich die ganze Entwicklungslehre Schillers aus diesem einen Ansatz, daß der Mensch in seinem Beginn eine bloß sinnliche Einheit ist, die „bloß empfindet, bloß begehrt und aus bloßer Begierde wirkt“. [2]) Der Mensch ist nur Zustand, noch nicht Person; ein jeder Zustand aber ist von der Art, daß er alle andern ausschließt, und so ist durch jede Empfindung der Mensch vollkommen ausgefüllt, oder mit dem Schillerschen Ausdruck: er hat eine „Bestimmung“ erhalten. [3]) Diese Bestimmung ist Verarmung, weil sie den Menschen auf einen einzigen Zustand beschränkt, und es ist mit dieser sinnlichen Bestimmung die Selbsttätigkeit des Menschen ausgeschlossen — er hat nur die passive Bestimmung durch die Sinne und sollte doch aktiv durch Vernunft sich selbst bestimmen. Passive und aktive Bestimmung aber sind einander kontradiktorisch entgegengesetzt, und „der Mensch kann daher nicht unmittelbar vom Empfinden zum Denken übergehen, weil nur, indem eine Determination wieder aufgehoben wird, die entgegengesetzte eintreten kann“. [4]) Der Mensch muß also von aller Bestimmung frei gemacht, d. h. in den Zustand der Bestimmbarkeit zurückversetzt werden. Dazu kann ihm weder Empfindung noch Denken helfen, weil in beiden „der Mensch ausschließungsweise etwas — entweder Individuum oder Person ist“, [5]) d. h. er ist in beiden Fällen bestimmt. Es gibt nur zwei Möglichkeiten, dem physischen Menschen seine Bestimmbarkeit zurückzugeben; entweder er muß die passive verlieren oder die aktive schon in sich enthalten. Mit der passiven

1) Ästh. Erz. 344, 7. Denn vgl. ib. 343, 4: „Der sinnliche Trieb erwacht mit der Erfahrung des Lebens (mit dem Anfang des Individuums), der vernünftige mit der Erfahrung des Gesetzes (mit dem Anfang der Persönlichkeit).“

2) ib. 310, 17.

3) Vgl. ib. Brief XIX und XXI.

4) Ästh. Erz. 344, 24.

5) ib. 347, 2.

Bestimmung würde er jedoch gleichzeitig allen Inhalt, und damit jede Möglichkeit einer aktiven Bestimmung durch das Denken oder reine Wollen verlieren, weil beide nur an irgend einem Inhalt sich betätigen können. Er muß daher die aktive Bestimmung schon in sich enthalten; dies geschieht im Zustande der ästhetischen Bestimmungslosigkeit; denn Schönheit ist ja „zugleich unser Zustand und unsere Tat". Also muß der sinnliche Mensch durch den mittleren Zustand der Schönheitsempfindung hindurch zum Erkennen und sittlichen Handeln geführt werden.[1])

Es muß bei diesen Ausführungen vieles berücksichtigt werden. Vor allem daß es sich hier nicht mehr um Erkenntnistheorie handelt, weil dann sogleich der Einwand sich erheben müßte, daß ein rein sinnlicher Mensch, erkenntnistheoretisch betrachtet, ein Unding ist, da er schon der Selbsttätigkeit bedarf, sobald er „etwas" empfindet oder begehrt. Schiller ist sich dessen auch völlig bewußt und spricht es selbst aus in dem Satze: „Sobald der Mensch einen Gegenstand sieht, so ist er schon nicht mehr in bloß physischem Zustande."[2]) Wir haben es hier nur mit Geschichtsphilosophie zu tun; diese übernimmt ohne weitere Begründung das Resultat des erkenntnistheoretisch grundlegenden systematischen Teiles, daß der Mensch Objekten gegenübersteht. Damit ist er zwar schon selbsttätig durch seinen Verstand; aber da der Verstand nur eine Bestimmung nach Naturgesetzen, d. i. ein Befolgen des bloßen Triebes kennt, so unterscheidet sich der Mensch in nichts von einem Tier. Erst der Zustand freier Betrachtung, der ästhetische Zustand, weckt die Vernunft; denn er nötigt uns, sein Objekt auf eine Idee, auf die Idee der Freiheit zu beziehen und führt uns zu uninteressierter Betrachtung, zur Unabhängigkeit von der naturgesetzlichen Bedingtheit des Begehrungsvermögens. Insofern macht die Schönheit

1) Vgl. die ausgezeichnete Formulierung dieser Gedanken Ästh. Erz. 354, 24: „Der sinnliche Mensch ist schon (physisch) bestimmt, und hat folglich keine Bestimmbarkeit mehr; diese verlorne Bestimmbarkeit muß er notwendig erst zurückerhalten, ehe er die leidende Bestimmung mit einer tätigen vertauschen kann. Er kann sie aber nicht anders zurückerhalten, als entweder indem er die passive Bestimmung verliert oder indem er die aktive schon in sich enthält, zu welcher er übergehen soll. Verlöre er bloß die passive Bestimmung, so würde er zugleich mit derselben auch die Möglichkeit einer aktiven verlieren, weil der Gedanke einen Körper braucht, und die Form nur an einem Stoffe realisiert werden kann. Er wird also die letztere schon in sich enthalten, er wird zugleich leidend und tätig bestimmt sein, d. h. er wird ästhetisch werden müssen."

2) Ästh. Erz. 364 Anm.

Platz für die Freiheit, die der Mensch sowohl braucht, wenn er vernünftig denkt, d. h. schließt, (denn im Schließen sind wir unabhängig von der Bestimmung des Augenblicks), als wenn er vernünftig, d. h. frei aus bloßer Autonomie des Willens handelt. Somit ließe sich die Schillersche Lehre, daß der Mensch von der passiven sinnlichen Bestimmung durch den Zustand der ästhetischen Bestimmbarkeit übergeht in die aktive Bestimmung der Vernunft, als eine Regel für die Entwicklung des Menschen rechtfertigen. Die Termini Bestimmung und Bestimmbarkeit stammen vielleicht aus Kants Kritik der reinen Vernunft,[1]) doch haben sie bei Schiller einen ganz anderen Inhalt erhalten.

Wir waren in der Darstellung von Schillers Gedankengang zu folgendem Resultat gelangt: Die Entwicklung des Menschen müßte, wenn sie geradlinig verliefe, vom physischen durch den ästhetischen zum moralischen Zustand gehen. Doch nun stellt Schiller den Erfahrungssatz auf, daß in der Geschichte des Menschen die Vernunft mit ihren Ideen des Unbedingten schon einsetzt, bevor die Schönheit ihre Aufgabe erfüllt hat. Dies Einsetzen der Vernunft hat für den Menschen zwiefach schlimme Folgen: Im Gebiet des Theoretischen wird der Begriff des Unbedingten nicht auf rein Gedachtes, sondern auf die Unendlichkeit der Materie angewendet. So entstehen als die erste Frucht der Vernunft zahllose metaphysische Systeme, die alle auf ein „Ideal der Begierde" hinauslaufen, indem sie irgendwie als Glückseligkeitstheorien sich äußern; denn alle theoretische Unsterblichkeit der Seele ist Hedonismus; und hierin liegt der enge Zusammenhang zwischen Metaphysik und Hedonismus oder vielmehr Relativismus. Während Kant sich begnügt hatte, der Metaphysik in allen ihren Formen nachzuweisen, worauf ihre verschiedenen Irrtümer beruhen, sucht Schiller als Psychologe und Historiker das Phaenomen der Metaphysik seiner Entstehung nach, nämlich aus einer falsch verstandenen Regung der Vernunft zu erklären. Wie auf theoretischem Gebiet, so ergeht es dem Unbedingten auch im Reiche des Praktischen, wo es als reines Gebot des Willens sich äußert. Denn ehe noch die Schönheit dem Menschen die Freiheitsidee als seine eigene Tat vertraut und lieb gemacht hat, tritt ihm das Moralgesetz entgegen und erscheint ihm nun als etwas Wesensfremdes,

1) Kr. d. r. V. 385 ff. Von dem transzendentalen Ideal.

von außen an ihn Herantretendes,[1]) wogegen sich naturgemäß sein bisheriger Herr, die Sinnlichkeit, empört, und so entsteht ein Kampf, in dem bald die Sinnlichkeit, bald die Sitte die Oberhand gewinnt. Der Mensch zeigt sich nie in seiner ganzen Menschheit, sondern bald als ein Wilder, in dem die Gefühle über die Grundsätze siegen, bald als Barbar, in dem die Grundsätze die Gefühle zerstören.[2]) Aus der sinnlichen Einheit des Menschen[3]) ist eine sich befehdende Doppelheit geworden, oder wie Schiller es nennt, er ist aus dem Zustande der Natur eingetreten in den der Kultur. Natur ist hier identisch mit den Begriffen der Einheit und Selbstständigkeit.[4]) Was führt Schiller zu diesem Terminus in dieser Bedeutung? Einerseits klingt wiederum in ihm nach die Rousseausche Lehre vom Gefühlsgegensatz einer vergangenen einfachen und schuldlosen Natur, die weder gut noch böse kennt, mit der komplizierten Gegenwart einer verkünstelten, verlogenen Kultur. Es ist andererseits ein ästhetischer Zusammenhang, der diese Gleichsetzung von Natur und selbständiger Einheit begünstigt.[5]) Schiller sucht eine Erklärung für das eigentümliche ästhetische Verhältnis des modernen Menschen zur Natur außer ihm und findet sie darin, daß ihm diese sinnlich ganze, mechanisch agierende Einheit das Symbol seiner vergangenen Kindheit wird, zugleich aber auch für ihn, den von entgegengesetzten Trieben Zerrissenen, ein Aufgegebenes für seine Zukunft. Es ist über den Terminus Natur in diesem Zusammenhange das Gleiche zu sagen wie in den Körnerbriefen: Die doppelte Bedeutung kann zwar das Verständnis erschweren, aber andererseits verbindet jeder moderne Mensch, wenn auch manchmal unbewußt, mit dem Worte Natur zwei Be-

---

1) Ästh. Erz. 363: „Da es [das Moralgesetz] bloß verbietend und gegen das Interesse seiner sinnlichen Selbstliebe spricht, so muß es ihm solange als etwas Auswärtiges scheinen, als er noch nicht dahin gelangt ist, jene Selbstliebe als das Auswärtige und die Stimme der Vernunft als sein wahres Selbst anzusehen."

2) ib. 284: „entweder als Wilder, wenn seine Gefühle über seine Grundsätze herrschen, oder als Barbar, wenn seine Grundsätze seine Gefühle zerstören".

3) Üb. naive und sent. Dichtg. 451: „Solange der Mensch noch reine, es versteht sich, nicht rohe Natur ist, wirkt er als ungeteilte sinnliche Einheit und als ein harmonierendes Ganze."

4) ib. 426, 6: „Natur in dieser Betrachtungsweise ist uns nichts anderes als das freiwillige Dasein, das Bestehen der Dinge durch sich selbst, die Existenz nach eigenen und unabänderlichen Gesetzen."

5) ib. 425 ff.

griffsreihen, die theoretische und ästhetische; und diese beiden Begriffsreihen sind bei Schiller völlig klar herausgearbeitet.

Wir fassen noch einmal zusammen: Die Entwicklung des Menschen in der Erfahrung geht nicht, wie sie sollte, vom physischen durch den ästhetischen zum moralischen Zustand, sondern von der Einheit des sinnlichen zur Vielheit des bald physischen, bald moralischen Zustandes. Darum hat es alle Erziehungskunst mit einem Doppelwesen zu tun, und es erhebt sich notwendig die Frage: auf welchem Wege läßt sich dies zwiespältige Wesen zur Einheit führen?

β) Die Schönheit in der Zeit und ihre Erscheinungsformen.

Da für Schiller die Schönheit das Symbol ist für das erreichte Menschheitsideal, weil ihre Betrachtung allein den Menschen in den Zustand der Harmonie zu versetzen, allein die streitenden Triebe zu einen vermag, so muß sich für ihn die Erziehung des Menschengeschlechts notwendig als eine ästhetische, als eine Erziehung zum Schönen in Natur und Kunst gestalten.

Der Pädagoge hat dem Kulturmenschen gegenüber, den er zur Einheit führen will, zwei Aufgaben zu erfüllen: er muß die Triebe des Barbaren und Wilden in den ihnen gesteckten Grenzen halten, oder er muß den Formtrieb und Stofftrieb „auflösen", oder „abspannen" und er muß die Triebe gegenseitig in ihrer Kraft erhalten, er muß sie „anspannen".[1]) Er braucht also zweierlei Wirkungen des Schönen: eine „auflösende" und eine „anspannende". Diese Wirkungen gibt ihm die „schmelzende" und die „energische" Schönheit. „Das Idealschöne, obgleich unteilbar und einfach, zeigt in verschiedener Beziehung sowohl eine schmelzende als energische Eigenschaft; in der Erfahrung gibt es eine schmelzende und energische Schönheit."[2]) Das heißt: die Schönheit in der Erfahrung ist entweder Schönheit im eigentlichen Sinne; dann ist ihre Wirkung ein In-Einstimmung-setzen der vernünftigen und der sinnlichen Natur des Menschen. Oder sie ist Erhabenheit;[3]) ihre Wirkung

1) Ästh. Erz. 329, 13: „. . . daß von dem Schönen zugleich eine auflösende und eine anspannende Wirkung zu erwarten sei, eine auflösende, um sowohl den Sachtrieb als den Formtrieb in ihren Grenzen zu halten: eine anspannende, um beide in ihrer Kraft zu erhalten."

2) ib. 329, 32.

3) Der überzeugende Beweis für die Identität der energischen Schönheit und der Erhabenheit findet sich bei Kühnemann, Die Kantischen Studien Schillers und die Komposition des Wallenstein, Marburg 1889, I, 58.

ist Kampf zwischen der vernünftigen und der sinnlichen Natur mit dem endlichen Siege der Vernunft. Beide ergänzen einander: Die Schönheit eint die Triebe,[1]) was leicht ist, wenn beide schlaff und kraftlos sind; dagegen wendet sich die Erhabenheit, die die Triebe im Kampfe gegeneinander anspannt und durch den Wettstreit kräftigt.

Wir sehen, daß die Schillersche Definition des Idealschönen die Kantischen Begriffe des Schönen und Erhabenen in sich enthielt. Diese ergaben sich als die Darstellung der Schönheit in der Erfahrungswelt, die der Idee des absolut harmonischen Schönen niemals adäquat sein kann. Das Erfahrungsschöne erreicht zwar das Ziel der Vereinigung von Sinnlichkeit und Vernunft, jedoch geschieht dies vielfach dadurch, daß es den Sinnen schmeichelt, und daher bedarf es zu seiner Ergänzung des Erhabenen, in dem wiederum die Vernunft sich im Gegensatz und als Herrin über die Sinne behauptet.

Diese Zweiteilung des Ideales in der Erfahrung wird nun von Schiller auf die verschiedensten Gebiete übertragen. Zunächst hatte er im Gebiet des Sittlichen das Ideal der schönen Seele als Ziel aufgestellt;[2]) doch dieses läßt sich vom Menschen in der Zeit nur in Augenblicken des Glückes erreichen. Denn es gibt Fälle, in denen der sinnliche Trieb sich wehren muß, weil zugleich mit ihm der Mensch selbst untergehen müßte, Fälle, in denen die Pflicht den Tod oder wenigstens das Aufs-Spiel-setzen des Lebens gebietet; in diesen Fällen läßt sich das Gleichgewicht des Glücklichen, die schöne Seele, nicht bewahren, sondern der Formtrieb muß kämpfen gegen den sich regenden sinnlichen Trieb, um ihn endlich zu besiegen, der Mensch muß sich als erhabener Charakter zeigen. Die schöne Seele stellt sich ästhetisch dar als Anmut, der erhabene Charakter als Würde.[3]) Die Anmut kennzeichnet das Handeln des Realisten, die Würde dasjenige des Idealisten — diese aber sind nichts anderes als die Begriffe des Schönen und Erhabenen, die hier für Schiller den Inhalt zweier entgegengesetzter

1) Üb. d. Erh. 228, 8: „Beim Erhabenen hingegen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit nicht zusammen . . . der physische und der moralische Mensch werden hier aufs Schärfste von einander geschieden; denn gerade bei solchen Gegenständen, wo der erste nur seine Schranken empfindet, macht der andere die Erfahrung seiner Kraft."

2) Vgl. üb. Anm. u. Würde 103, 104, 110 ff. Üb. d. Erh. 220 ff.

3) Vgl. üb. Anm. u. Würde.

Lebensanschauungen, zweier verschiedener Menschentypen repräsentieren.[1]) Der Realist kennt nur das Getriebe an der Kette der Naturnotwendigkeit, er kennt nur die Realität und fühlt sich als Einheit; der Idealist weiß, daß zur Realität auch Gesetze des Denkens gehören, daß er Ideen suchen muß, an die er „jene Kette knüpfen und dadurch von Erfahrungsbedingungen endlich einmal unabhängig, ihre Haltung gleichwohl vollständig machen könne“;[2]) er fühlt sich zerrissen durch den Abstand dessen, was ist, von dem, was sein sollte, er fühlt sich als Zweiheit. Die Begriffe des Realisten und des Idealisten finden sich wieder in den geringeren, schwächeren Typen des gemeinen Empirikers und des metaphysischen Schwärmers, sie finden sich verklärt und gesteigert zu den Gestalten des naiven und sentimentalischen Dichters.[3]) Der naive Dichter ist eins mit sich selbst, daher wirken auch die Gegenstände als Einheiten auf ihn, und er stellt sie als solche dar; der sentimentalische Dichter fühlt sich als sinnlich vernünftige Doppelnatur, und in dem Maße, als in seiner Anschauung von den Gegenständen ihre Wirkung auf seine sinnliche oder sittliche Natur stärker hervortritt, stellt er die Gegenstände symbolisch dar als den ungeheuren Abstand der Wirklichkeit vom Ideal in der Satire, als die Trauer über das verlorene Ideal in der Elegie oder als den Frieden im erreichten Ideal in der Idylle.[4])

Die sämtlichen Begriffe, die wir eben streiften, entspringen im Grunde aus der Unterscheidung des Schönen und Erhabenen, des Schönen als der Einstimmigkeit von Idee und Erscheinung, des Erhabenen als des Sieges der Idee über die Erscheinung. Es stehen auf Seiten der Einheit oder Schönheit die Begriffe Natur, Anmut, Realismus und naive Dichtkunst, auf Seiten der Zwiespältigkeit oder des Erhabenen die Begriffe Kultur, Würde, Idealismus und sentimentalische Dichtkunst. Doch wie im Ideal des Schönen sich schmelzende und energische Schönheit eint, so fallen

1) Vgl. üb. naive u. sent. Dichtg. S. 510 ff.

2) Prol. 333.

3) Üb. naive u. sent. Dichtg. 425—504. Andeutungen über das Naive finden sich schon am 23. 2. 93 an Körner, Jonas III, 282, hier noch mehr in der Kantischen Auffassung ausschließlich als Naives der Überraschung.

4) Der Unterschied des naiven und sentimentalischen Dichters ist kein historischer, vgl. Schillers eigene Worte üb. naive u. sent. Dichtg. 452 Anm.: „Es ist vielleicht nicht überflüssig zu erinnern, daß, wenn hier die neueren Dichter den alten entgegengesetzt werden, nicht sowohl der Unterschied der Zeit als der Unterschied der Manier zu verstehen ist.“ . . .

im Ideal des Menschen Natur und Kultur, Anmut und Würde, Idealismus und Realismus, naives und sentimentalisches Kunstschaffen in eins zusammen.

Diese Einheit also ist das Endziel aller Erziehung des Individuums; uns ihr stetig anzunähern ist uns aufgegeben, und als Erziehungsmittel erwies sich die Schönheit in ihrer doppelten Gestalt. Schiller hat damit die Grundidee einer Pädagogik bestimmt, deren Grundlagen fest begründet sind in kritischer Philosophie. Denn die Voraussetzungen seiner ästhetischen Erziehung sind die beiden von Kant als notwendig erwiesenen Grundfaktoren des menschlichen Bewußtseinslebens: Der mechanisch wirksame Naturtrieb und die allem menschlichen Denken und Handeln zu Grunde liegende, wenngleich in der Erfahrung niemals zu demonstrierende Freiheitsidee.

b) Schillers Geschichtsphilosophie im eigentlichen Sinne: Die Lehre von der Entwicklung des Staates.

Der einzelne Mensch wird erzogen durch die Kunst, so lehrte Schillers Pädagogik. Doch der Mensch ist kein Einzelwesen; ebensowenig wie es eine Sittlichkeit gibt für ein isoliertes Individuum, ebensowenig gibt es eine Erziehung ohne Berücksichtigung der Gemeinschaft des Individuums mit anderen Menschen. Diese Gemeinschaft ist der Staat.

Von dem Endziel für die Entwicklung des einzelnen Menschen, von dem Idealbegriff der Totalität aus, müssen sich auch notwendig die Forderungen für das Ideal des Staates bestimmen lassen. Dieses wäre gegeben mit der erreichten Totalität als eine Republik von Menschen, deren jeder eine sittliche Einheit darstellt. Diese könnten nur diese eine Art einer Gemeinschaft bilden; denn da es nur eine Sittlichkeit gibt, deren Gesetze jeder in sich trüge und befolgen würde, so bedürften jene Menschen keiner anderen Gesetze, um ihre Beziehungen zu einander zu regeln; sie bedürften keiner öffentlichen Macht, die den Inbegriff der sittlichen Gemeinschaft zu repräsentieren hätte, da sie selbst in ihrer Gesamtheit diese sittliche Gemeinschaft darstellen würden. Allein dies wäre nur der abstrakte Begriff eines Idealstaates; wir aber haben es hier mit den Gesetzen für die Entwicklung des empirischen Staates zu tun. Dieser hat sich aus empirischen Menschen organisiert; das heißt eben, er hat sich unter veränderlichen Zeitbedingungen entwickelt.

Diese Entwicklung aber konnte nur erfolgen gemäß der Entwicklung des Einzelmenschen.

Der einzelne Mensch befand sich, wie die Priorität des Stofftriebes es erfordern mußte, zu Anfang im sinnlich physischen Zustande, und in diesem Zustande bloßen Begehrens und Verschmähens war er nicht für sich allein, sondern sah sich genötigt, in Gemeinschaft mit andern Menschen zu wirken. So schuf er sich den Naturstaat,[1]) in dem die Selbstsucht des Einen in Schranken gehalten wurde durch die Selbstsucht des Andern, wo nur Triebe aufeinander wirkten und sich gegenseitig das Gleichgewicht hielten. Dieser Naturstaat entwickelte sich zu einer reinen, einfachen Form von Republik; denn weil jeder Mensch als ein sinnliches Ganze mit der Einheit seines Wesens wirkte, so waren alle einander gleich und nur der Intensität ihres Wirkens nach verschieden. Der Staat war somit eine Einheit, da das Ganze zusammenstimmte mit jedem seiner Teile; doch er besaß nur eine Totalität des Gleichförmigen. Die Repräsentantin dieses Staates ist für den Klassizisten Schiller die griechische Stadtrepublik der vorperikleischen Epoche.

Allein diese wurde zerstört; denn mit der erwachenden Vernunft bildete sich allmählich eine oder die andere Seite des Einzelmenschen mehr aus, weil seine Kräfte sich spezialisierten; er gewann in diesem oder jenem Fache die Oberhand über seine Mitmenschen und suchte sie sich zu unterwerfen; es entstanden Parteien, und auch die öffentliche Macht, der Staat, sank herab zur Partei im allgemeinen Kampfe.

Dies ist der Staat, in dem wir uns augenblicklich befinden, ein getreues Abbild des Kulturmenschen selbst; nicht mehr eine Einheit wie die alte Republik, sondern eine Vielheit, in der bald die eine, bald die andere Partei siegt; bald sind wir im Zustande der Tyrannei, wo die Regierten von der Regierungspartei unterdrückt, bald im Zustande der Anarchie, wo die Regierenden von den Regierten nicht respektiert werden.

Nun soll auch im Staate Totalität, Wechselwirkung zwischen der Regierung und den Regierten herrschen; es muß auf beide in demselben Sinne gewirkt werden, wie auf den zwiespältigen Kultur-

1) Ästh. Erz. 279, 32: „Naturstaat . . . (wie jeder politische Körper heißen kann, der seine Einrichtung ursprünglich von Kräften, nicht von Gesetzen ableitet)."

menschen: und so brauchen wir auch im Staate die Hilfe der schmelzenden und energischen Schönheit. Beide machen uns das Gesetz zum eigenen Willen, zeigen uns den reinen Menschen, den die Regierung darstellen soll, als Repräsentanten des eigenen sittlichen Ich, und führen uns schließlich zu einer gegliederten Totalität des Staates, zu einem Ganzen, in dem alle Teile einander zugleich unterworfen und übergeordnet sind. Das heißt nichts anderes als: alle Teile sind einander zugleich Mittel und Zweck; m. a. W.: der Schillersche Idealstaat ist gleich dem Kantischen ein Reich der Zwecke. Doch Schillers Reich der Zwecke schließt nicht nur wie der Kantische Begriff die Wechselwirkung des sittlichen Menschen, sondern auch die des ästhetisch und theoretisch kultivierten Menschen in sich. Es ist die folgerichtige Entwicklung des Schillerschen Imperativs: Sei eine sinnlich-vernünftige Einheit; so wie Kants Reich der Zwecke die notwendige Konsequenz seines Moralprinzips darstellt. Kants Reich der Zwecke ist ein Moralstaat, Schillers Idealstaat ist ein Reich des schönen Scheines, d. h. der ästhetischen Harmonie: hier muß nicht nur der Mensch, sondern jeder Gegenstand, soweit er Erscheinung ist, als Selbstzweck betrachtet werden.[1]) Schillers Kulturideal ist also erst mit der Erfüllung der ästhetischen Forderung ganz vollendet, weil er entdeckt hatte, daß alle Kultur ihren eigensten Ausdruck in der Kunst finden muß.

Die Schillersche Kulturphilosophie — seine Pädagogik und Geschichtsphilosophie — ist eine Lehre von der Paralletität der Ontogenese und Phylogenese: wie das Individuum von der sinnlichen Einheit zur Zwiespältigkeit des Kulturstandes und von hier zur Totalität des Charakters sich entwickeln soll, so führt die Entwicklung des Staates vom einfachen Naturstaat zum vielfältigen Kulturstaat und soll enden in einem Reiche des schönen Scheines. Doch Schillers Lehre unterscheidet sich dadurch vom biogenetischen Grundgesetz der Naturwissenschaft, daß sie nicht als Dogma auf-

1) Vgl. Ästh. Erz. 383, 33: „In dem ästhetischen Staate ist alles, auch das dienende Werkzeug, ein freier Bürger, der mit dem edelsten gleiche Rechte hat, und der Verstand, der die duldende Masse unter seine Zwecke gewalttätig beugt, muß sie hier um ihre Bestimmung fragen", und Grundleg. 433: „Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen aufeinander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann."

tritt, sondern als ein Forschungsprinzip. Schiller behauptet nicht, zu lehren, wie es „gewesen ist“ im Gange der Geschichte, sondern er will zeigen, daß wir Geschichte ohne gewisse Voraussetzungen nicht treiben können. Zu diesen gehört der Gedanke: Geschichte ist ein stets in sich zurücklaufender Prozeß der Entwicklung von der einfachen Einheit über die differenzierte Vielheit, als dessen Ziel vor uns die gegliederte Allheit steht. Dieser Gedanke ist eine regulative Maxime für den Geschichtsforscher, nicht aber das konstitutive Prinzip der Geschichte selbst; ein solches entdeckt zu haben, maßt Schiller sich nicht an, sondern er spricht im Gegenteil die hier vertretene Meinung selbst aus in den Worten: „Dieser Zustand roher Natur läßt sich freilich, sowie er hier geschildert ist, bei keinem bestimmten Volk und Zeitalter nachweisen; er ist bloß Idee, aber eine Idee, mit der die Erfahrung in einzelnen Zügen auf das genaueste zusammenstimmt. Der Mensch, kann man sagen, war nie ganz in diesem tierischen Zustande, aber er ist ihm auch nie ganz entflohen.“ [1]) Diese Klarheit über die eigene Leistung, diese vollkommene Selbsterkenntnis, verdankt Schiller seinem energischen Studium Kants, das seiner eigenen idealistischen Lebensanschauung erst die wahre Begründung gab.

III.

Schiller im Verhältnis zur Philosophie seiner Zeit.

Wir haben bisher versucht, systematisch darzustellen, welche Ideen wissenschaftlicher Philosophie sich bei Schiller finden, oder zu antworten auf die Frage: Inwieweit ist Schiller Philosoph? Da die Begründung der wissenschaftlichen Philosophie für uns zusammenfällt mit der Begründung des kritischen Idealismus durch Kant, so löste sich die Frage nach den theoretischen Grundlagen der Philosophie Schillers vielfach mit der historischen Frage nach dem Verhältnis der Schillerschen Grundlehren zu den entsprechenden Gedanken Kants. Wir wollen nun in kurzen Worten noch darzulegen suchen, worin Schiller angeregt wurde von anderen Philosophen seiner Zeit.

---

1) Ästh. Erz. 360, 6; vgl. ib. S. 364 Anm.: „Ich erinnere noch einmal, daß diese beiden Perioden zwar in der Idee notwendig voneinander zu trennen sind, in der Erfahrung aber sich mehr oder weniger vermischen.“

1. Schiller und Reinhold.

Der mit Schiller gleichzeitig in Jena wirkende Reinhold hatte sehr viel dazu beigetragen, die Lehre Kants zu verbreiten und zu popularisieren. Die Hauptwirkung hatten dabei seine „Briefe über die Kantische Philosophie“ [1]) getan. Sie haben auch auf Schiller Einfluß gehabt, besonders auf seine von uns angegriffene Willenstheorie, die in ihren Grundzügen auf Reinhold zurückgeht. Reinhold[2]) unterscheidet im menschlichen Begehrungsvermögen erstens den Trieb nach Vergnügen und zweitens die praktische Vernunft; zwischen beiden befindet sich der Wille.[3]) Er bezeichnet die praktische Vernunft auch als „reine Selbstätigkeit der Person“.[4]) Infolge der Unterscheidung des Willens von der praktischen Vernunft kommt Reinhold zu einem doppelten Freiheitsbegriff, einer natürlichen Freiheit des Willens, entweder dem Gesetze der praktischen Vernunft oder dem Triebe nach Vergnügen zu folgen,[5]) und einer Freiheit der praktischen Vernunft, ohne jede Kausalität des Gefühls der Lust oder Unlust dem Willen Gesetze zu geben[6]) — Reinhold nennt dies auch die positive und negative Freiheit des Menschen. Seine Theorie wird noch einmal in etwas anderer und knapperer Form wiederholt in seiner Schrift: „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.“ [7]) Reinhold unterscheidet hier[8]) an jeder einzelnen Vorstellung den Stoff und die Form; der Stoff entspricht dem vorgestellten Etwas, die Form bildet sich am Stoffe und macht dies Etwas zur Vorstellung. Auch Schiller stellt das Gegensatzpaar: Stoff und Form der Vorstellung an den Anfang der ästhetischen Auseinandersetzung in den Körner-

---

1) Karl Leonhard Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie, 2 Bde. Lpz. (Göschen) 1790.

2) l. c. II, 181 ff.

3) l. c. II, 183, 4: „Wille heißt das Vermögen der Person, sich selbst zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes zu bestimmen.“

4) l. c. II, 185 oben.

5) l. c. II, 185, 7.

6) l. c. 188: „Kant nennt die Vernunft praktisch, nicht inwiefern sie selbst als Willen handelt oder was immer für eine ihrer Vorschriften beim Willen ausführt, sondern weil und inwiefern sie dem Willen eine Vorschrift lediglich durch sich selbst, nur um der bloßen Vorschrift willen gibt.“

7) Karl Leonhard Reinhold, Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, Prag und Jena 1789.

8) Versuch einer neuen Theorie u. s. w. Buch II § XV—XVI, S. 230 ff.

briefen.[1]) Doch ist Schillers Formbegriff mehr vertieft als der Reinholdsche, der einen manchmal fast an eine sinnlich wahrnehmbare Form denken läßt. Schiller versteht unter Form nichts anderes als das Gesetz der Verbindung für die Vorstellungen, Reinhold spricht von der Form als einem „Bestandteil" der Vorstellungen, und besonders ist sein Beispiel von der Form der Statue, deren Stoff der Marmor ist, recht unglücklich gewählt. — Außer diesen Begriffen findet sich bei Reinhold die Vereinigung aller Erkenntnisvermögen als des Inbegriffs der Spontaneität im Gegensatz zur Rezeptivität der Sinnlichkeit; es finden sich auch die Termini Stoff- und Formtrieb[2]) für die obengenannten Begriffe des Triebs nach Vergnügen und der reinen praktischen Vernunft. Doch sind diese Begriffe nur praktisch, während Schillers Stofftrieb auch alles theoretische Empfindungsvermögen neben dem praktischen Begehrungsvermögen, sein Formtrieb die Betätigungsweisen der theoretischen Vernunft neben der praktischen einschließt, ebenso wie aus der rein praktischen Person aus Anmut und Würde, die auch im Hinüberspielen ins Psychologische dem Reinholdschen Begriff entspricht, sich in der ästhetischen Erziehung der theoretisch-praktische Begriff entwickelt.

Es ließe sich das Gesagte dahin zusammenfassen: Schiller entnahm aus Reinhold außer der Auffassung des Willens nur einzelne Termini, wie Person, Form- und Stofftrieb, die schon bei Reinhold metaphysisches Gepräge tragen und von Schiller in der metaphysischen Richtung weiter entwickelt, dabei aber unendlich vertieft werden. Reinholds Haupteinfluß fällt in die Zeit des Briefwechsels mit Körner und der Abhandlung „Über Anmut und Würde", in der ihn Schiller auch zitiert.[3]) In den späteren Schriften finden sich im wesentlichen nur Anklänge an einzelne Definitionen Reinholds, sowie an seine Terminologie, die jedoch ihren Sinn völlig gewechselt hat. Vor allen Dingen begegnen wir nirgends der groben Reinholdschen Auffassung vom Ding an sich als der Ursache der Vorstellungen. Der Terminus Ding an sich scheint bei Schiller überhaupt zu fehlen. Es ist dies eigentümlich, weil sich gerade um diesen Punkt die philosophischen Streitfragen der Zeit drehen, die Angriffe des Aenesidemus auf Reinhold, sowie die Hauptlehren Maimons und Becks. Vielleicht liegt darin der Grund, daß keiner

1) Schiller an Körner, 8. Februar 1793, Jonas III, 241.

2) Reinhold, Versuch einer neuen Theorie u. s. w. 261 ff.

3) Vgl. üb. Anm. u. Würde 107, Anm.

der genannten Philosophen nachweislich Einfluß auf Schiller hatte, obgleich er gegen Körner[1]) und Goethe[2]) Maimons Schriften lobend erwähnt. Wir wissen nicht, wie sich Schiller zu der Frage des Dinges an sich stellte. Wir haben keinen Anhaltspunkt dafür, daß er gleich Reinhold an eine transzendente Welt von Dingen an sich glaubte; aber es würde seinem System die letzte Konsequenz fehlen, wenn dies der Fall wäre. Vielmehr würde es der Transzendentalphilosophie Schillers allein entsprechen, wenn das Ding an sich für ihn sich darstellte als die unendliche Aufgabe, an welcher der formende Geist sich zu betätigen hat. Denn seine Philosophie der Reife, die in der Materie nichts sieht als den „Zustand", der sich in der Aktivität eines Triebes betätigt, würde erst dadurch ihre letzte folgerichtige Begründung erhalten. Dies wäre dann vielleicht neben den ausgesprochenen eine unausgesprochene Überzeugung, die ihn der Lehre Fichtes nahe brachte.

2. Schiller und Fichte.

Fichtes Einfluß auf Schiller zeigt sich hauptsächlich in den Briefen über die ästhetische Erziehung und bezieht sich auf den Ausbau der metaphysischen Fundamente[3]) des Schillerschen Systems. Hierfür kommt in Betracht Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre",[4]) die Schiller selbst zitiert.[5]) Schiller definiert, wie wir sahen, in den Briefen über die ästhetische Erziehung die Person als das Selbstbewußtsein des Menschen, soweit es sich rein theoretisch und praktisch betätigt, den Zustand als das Etwas, das die Person erleidet, als die Materie, die ihr zur Betätigung gegeben ist — Fichte unterscheidet das eingeschränkte empirische Ich, das sich theoretisch und praktisch äußert, und das Nicht-Ich als den Inbegriff des Leidens für das Ich, als dasjenige, was das Ich beschränkt. Schiller bezeichnet die Materie oder den Zustand als dargestellt durch eine Aktivität, einen Trieb des Ich — Fichte spricht von der Selbstbeschränkung des Ich. Doch ist dieses Ich

1) An Körner 17. Juli 1793. Jonas III, 345: Maimons „Streifereien ins Gebiet der Philosophie" [Berlin 1793].

2) An Goethe 12. 9. 1794. Jonas IV, 14 „eine Abhandlung von Maimon über den Schönheitsbegriff".

3) Vgl. Kühnemann, Kants u. Schillers Begr. d. Ästh. 181 ff.

4) Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (Sämtl. Werke ed. J. H. Fichte, Berlin 1845, Bd. I,)

5) Ästh. Erz. 315, Anm.

vom empirischen unterschieden als ein reines, ideales Ich, das sich selbst als „eingeschränkt durch das Nicht-Ich“ „setzt“, während Schiller weniger glücklich von der „absoluten Einheit des Geistes“ spricht, der selbst „weder Materie noch Form, weder Sinnlichkeit noch Vernunft“ sei.[1]) Obwohl Fichte sowohl als Schiller das Ich oder den Geist statt als rein formale Erkenntnisbedingung als Seiendes ansetzen, so ist doch der Ausdruck Fichtes hier weniger psychologisch als derjenige Schillers und ließe sich schließlich so auffassen, als wäre mit „sich setzen“ einfach „sich als oberste Erfahrungsbedingung postulieren“ gemeint. — Fichtes Gedankengang setzt sich dann fort mit der Aufstellung einer Wechselwirkung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich; ebenso verlangt Schiller eine Wechselwirkung von Person und Zustand; nur wird bei ihm wieder ein Sollen aus der Fichteschen Konstatierung.

Neben diesen Hauptpunkten zeigt sich Fichtes Einfluß in einzelnen Sätzen und Definitionen Schillers, z. B. in der Bezeichnung des Urteils als der Handlung, aus Nichtsetzung Entgegensetzung zu machen,[2]) verglichen mit dem Fichteschen Satze: „So wenig Antithesis ohne Synthesis oder Synthesis ohne Antithesis möglich ist, ebenso wenig sind beide möglich ohne Thesis.“[3]) Oder wenn Schiller sagt: „Wir gelangen also nur durch Schranken zur Realität, nur durch Negation oder Ausschließung zur Position oder wirklichen Setzung“, so ist dies nichts anderes als was Fichte in dem Satze ausdrückt: „Jedes mögliche Prädikat des Ich bezeichnet eine Einschränkung desselben.“[4]) Vielleicht beruht auch die Lehre von der unendlichen Bestimmbarkeit des Menschen im ästhetischen Zustand auf einer Anregung Fichtes, der das Urteil „A ist schön (soviel als in A ist ein Merkmal, das im Ideal des Schönen auch ist)“ ein „thetisches oder unendliches“ nennt.[5]) Doch sind dies alles nur Anregungen, und von einer Abhängigkeit Schillers von Fichte kann nicht die Rede sein. Fichte hat in Schiller, vielleicht gerade durch eine „Antithesis“, eine große Klarheit der Grundlegung hervorgebracht; Schillers philosophische Grundbegriffe selbst aber sind, wie wir erwiesen zu haben hoffen, die notwendigen Umbildungen, die die reine Lehre Kants erfahren mußte, sobald Ethik

1) Ästh. Erz. 341, 5.
2) ib. 338, 25.
3) Vgl. Fichte l. c. 115, 7.
4) Fichte, l. c. 140.
5) Fichte, l. c. 117 u.

und Ästhetik in das Zentrum des Interesses rückten, und besonders, sobald es sich nicht mehr um die kritische Begründung der philosophischen Methode, sondern um die Anwendung der durch diese gewonnenen Resultate, um die Darstellung des neuen Kulturbegriffs handelte.

Fichtes Anregungen erstrecken sich nicht allein auf die Klärung der philosophischen Grundbegriffe, sondern auch auf die philosophisch-historische Lehre Schillers. In der „Ästhetischen Erziehung“ [1]) zitiert Schiller die kleine Fichtesche Schrift „Über die Bestimmung des Gelehrten“.[2]) Auch Fichte lehrt hier eine Entwicklung des Menschen vom Naturzustande zu dem Zustand der Kultur; allein für ihn ist Kultur allmählicher Sieg des Geistigen über das Materielle, und ihr Endziel liegt schon in der allgemeinen Spezialisierung; für Schiller dagegen ist Kultur allmähliche Überwindung dieser Spezialisierung, und ihr Endziel ist Totalität. Dies beruht darauf, daß für Fichte der reine idealische Mensch zusammenfällt mit dem reinen Selbstbewußtsein, während Schiller in klarerem Verständnis für diesen Kantischen Begriff es deutlich fühlt, daß ein Selbstbewußtsein ohne einen Inhalt eine Unmöglichkeit ist. Insofern steht Schiller der Lehre Kants doch näher als Fichte; sodaß beide sich darstellen als vollkommen selbständige Entwicklungen aus dem System des kritischen Idealismus.

1) Ästh. Erz. 282, Anm.
2) Sämtl. Werke Bd. VI.

Lebenslauf.

Am 22. März 1884 wurde ich, Bertha Mugdan, Tochter des verstorbenen Kaufmanns Hugo Mugdan und seiner Gattin Kaethe Mugdan, geb. Rosenthal, evangelischer Konfession, zu Breslau geboren. Ich besuchte die hiesige höhere Mädchenschule des Fräulein Elisabeth Scholtz vom 7.—16. Lebensjahre und bestand nach privater Vorbereitung am 28. September 1906 am Realgymnasium zum Heiligen Geist in Breslau das Abiturientenexamen. Ich war im ersten Semester an der Münchener Universität immatrikuliert und studierte dann fünf Semester an der Breslauer Universität Philosophie, Latein und Archäologie; daneben hörte ich auch romanistische und germanistische Kollegs. Am 23. Februar 1910 bestand ich das Examen rigorosum.

Meine Lehrer waren die Herren Appel, Baumgartner, Cornelius, Foerster, Hönigswald, Jordan, Kühnemann, von der Leyen, Lipps, Pöhlmann, Pringsheim, Siebs, Skutsch, Stern, Traube (†), Weymann, Ziegler.

Allen meinen verehrten Herren Lehrern sage ich herzlichen Dank. Ganz besonders fühle ich mich Herrn Professor Dr. Kühnemann verpflichtet für die Leitung dieser Arbeit und für die große Förderung, die ich bei meinem Studium durch ihn erfuhr: *quod latet arcana non enarrabile fibra.*